الدكتور عماد الدين خليل

ابن خلدون إسلاميًا

المكتب الإسلامي

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

المكتب الاسلامي
بيروت: ص.ب ١١/٣٧٧١ - هاتف ٤٥٠٦٣٨ - برقيا: اسلاميا
دمشق: ص.ب ٨٠٠ - هاتف ١١١٦٣٧ - برقيا: اسلامي


ابن خلدون اسلاميا

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

(١)

ما أكثر ما كتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات، في الشرق والغرب، طيلة القرنين الأخيرين، حتى إن هذه الكتابات تشكل اليوم، بحق، مكتبة غنية تزداد امتلاء يوماً بعد يوم.. ولكننا بتصفح فهارس هذه المكتبة، بل بتصفّح كل كتاب أو بحث مما تتضمنه، لا نكاد نعثر على بحث متكامل واحد يتناول البعد الديني في مقدمة ابن خلدون.. فبينما أشبعت بحثاً النواحي الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والسياسية والحضارية والفلسفية والأدبية والمقارنة والمنهجية[١]، لم تنل المسألة الدينية أي اهتمام يذكر، على عمقها واتساعها في المقدمة، وعلى ارتباطها بهذه الجوانب آنفة الذكر جميعاً.

---

(١) أنظر عن قائمة الابحاث التي كتبت عن ابن خلدون ومقدمته الصفحات ٣٣٧ - ٣٤٦ من المجلد الأول من مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي.

أكثر من ذلك، إن أحد الباحثين الغربيين وهو دي بوير T.J. de Boer (الهولندي) يذكر «أن الدين لم يؤثر في آراء - ابن خلدون - العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية»[١]. ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N. Schmidt الأستاذ في جامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون« إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»[٢]!! وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندنك Von Wesendonk يقول ان ابن خلدون« تحرّر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما، وأنه حرّر ذهنه - كذلك - من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالغقائد العربية الصحيحة»[٣].

---

(١) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري (ط ٣) ص١٧٧ - ١٧٨ عن كتاب

Geschichete der philosephie im Islam PP. 177-184.

للباحث المذكور.

(٢) عنان: ابن خلدون ص ١٩٠ عن

Ibn Kaldoun: Historian, Sociologist, and Philosopher

للمؤرخ المذكور.

(٣) عنان: ابن خلدون ص ٢٨١ عن

Ibn Khaldoun: Einarabischer kulturhistoriker des 14 Jahrhunderts

(ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربية في القرن الرابع عشر) للمستشرق المذكور.

إنه اذن لتحدّ ذو طرفين يجد الباحث المسلم نفسه معه في وضع يحتّم الردّ عليه . . سيـل مـن الأبحاث والدراسـات لا تتضمـن أي التفات جدي صوب البعد الديني في مقدمة ابن خلدون؛ وحشد من الشهادات، تلك نماذج منها، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجاً وموضوعاً . . بل إننا لو توغلنا في قراءة الكثير من تلك الأبحاث لرأيناها، بسبب من تشجنها المنهجي أو المذهبي، وجزئيـة رؤيتهـا ونسبيتهـا، تسعـى لاخراج ابن خلدون من الدائرة الطبيعيـة التي عـاش فيهـا وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها، وبنى قدراته ونزعاته في أمدائها، وتقذف به بعيداً إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئاً وما خطرت له على بـال . . وإن بعضـاً مـن هـذه الأبحاث، في اقصى حدتها، جعلته مفسرا مادياً للتاريخ لا يحسب للمؤشرات اللامادية: غيبية وروحية، أيما حساب، بينما صورته أبحاث أخرى كما لو كان مفكراً علمانياً Secularism على الطريقة الغربية، يؤمن بـالـديـن . نعم . . ولكنه لا يقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلاّ لماماً .

إنه انفصام غريب بين الرجل وبيئته، ذلك الذي سعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة، المبتسرة حيناً، وبالقسر المتشنّج حيناً آخر . .

ويبقى ابن خلدون، رغم هذا كله، ابن الإسلام، وليد البيئة

الإسلامية الشرعي، وتبقى مقدمته، على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة.. ومن وراء هذا وذاك يبقى كتاب الله سبحانه وسنة رسوله عليه السلام المؤشران الأبديان اللذان يصوغان البيئات ويبعثان الرجال.. كما تبقى مسألة الانفصام الموهوم تلك، كاسقاط الأجنّة من أرحامها التي تؤويها وتغذيها وتكوّن شخصيتها، عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه!!

ولئن كان ابن خلدون غير ملم تماماً بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية، بسبب من جدّة هذا العلم: تفسير التاريخ، يومذاك، وعدم اتّسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول.. فإنه كان - من جهة أخرى - على إلمام تام بمعطيات كتاب الله في حقل التاريخ والاجتماع، وبالمواضيع المتشعبة المتشابكة الغزيرة التي تضمنها.. وها هنا، على مستوى الموضوع، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها، والتزاماً بها في الوقت نفسه.

(٢)

إن الدراسة التي يجدها القارىء بين يديه هي ثمرة محاولة متواضعة للردّ على ذلك «التحدّي» ذي الطرفين!!

عدت إلى المقدمة مرة ومرتين وثلاثاً، وكنت قد مارست

تدريسها لطلبة قسم التاريخ في كلية الآداب، سنوات عديدة، ضمن موضوع (مناهج البحث وفلسفة التاريخ)، وأخذت تتكشّف لي يوماً بعد يوم، المادة البنائية الغنية التي تعطي الدليل العلمي القاطع علىٰ أن ابن خلدون لم يكن البتة كما قال دي بوير «غير متأثر بالدين في آرائه العلمية» فسنرىٰ بعد قليل حجم التأثير الديني في مقدمته، كما أنه لم يكن البتة، كما قال ناتانيل شمت «يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، وإنما ليحمل قارئه علىٰ أنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»، وسنرىٰ عما قريب مدىٰ الارتباط العضوي بين الآيات التي يستشهد بها وبين صيرورة الوقائع التاريخية.. كما أنه لا يأتي بالنصّ القرآني تملقاً لقرائه وانما انبثاقاً عن رؤية عقيدية عميقة الجذور في فكره ونفسه.. كما أننا سنضع أيدينا على أكثر من دليل يقف في تضادّ كامل مع ما قاله فيسندنك من أن ابن خلدون «تحرّر من التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والادارة وغيرهما»، وسنجد ابن خلدون ينطلق من هذه التقاليد المرنة، الحرّة، في أساس تركيبها، لمعالجة شئون الدولة والادارة وغيرهما، وأن ليس التيبّس المزعوم في هذه التقاليد سوىٰ افراز مرضي يقذف به أناس لوّعتهم المذهبية النصرانية أولاً والوضعية بأنماطها المختلفة ثانياً..

تكشفت لي المادة البنائية الغنية فجمعتها قدر الطاقة وأقمت منها هذا البحث المتواضع ذا الفصول الثلاثة.

(٣)

وللوهلة الأولىٰ يبدو للذيـن يمرّون علىٰ مقـدمـة ابن خلـدون مسرعين، أو وهم يحملـون تصمياً ذهنيـاً مسبقـاً علىٰ إخضـاعهـا لتصوّرهم، أن حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل التي عالجها، إنما هي مسألة عرضية، تأتي متقطعة مقحمة هنا وهنـاك . . إلاّ أن النظرة المتجردة، المتمعنة في معطيات ابن خلدون ومنهجه تقودنا إلىٰ شيء نقيض لهذا تماماً: إن اطروحاته عن الدين لهي جزء أساسي من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، وأنه يعود إليه من كافة الزوايا، وعبر مختلف الاتجاهات، من أجل أن يستكمل بنية تفسيره التاريخي الذي إن كان قد حدثنا عن أبعاده الاجتماعية والجغرافية والسياسية والادارية والثقافية فـإنـه ولا ريـب فسـح مجالاً للبعـد الديني . . مجالاً واسعاً . .

إنه حتىٰ المسائل الاجتماعيـة، تبـدو لـذي النظـرة السطحيـة، متقطعة، مبعثرة، هنا وهناك، ولكن جمعها وتمحيصها ومقارنتها تقود الباحث إلىٰ تكوين تصوّر واضح عن رؤية ابن خلدون لهذه المسألة . . وهذا يمكن أن ينسحب علىٰ المسألة الدينية أو أيّ من المسائل التي عالجها . . إن تقسيم مقدمته إلىٰ أبواب وفصول ومقاطع صغيرة حتّم عليه هذا الذي يبدو للوهلة الأولىٰ تقطيعاً وإقحاماً . .

وليست معطيات ابن خلدون افكاراً مسطحة ذات وجه واحد،

انما هو تمتاز بطبيعتها التركيبيـة، فما يقـدر أحـد علىٰ تبيّـن دور (العصبية) في بناء الدول دون تبيّن دور الدين مثلاً، وبالعكس.. إن الرجل يرفـض التفسير (الواحـدي) للتـاريـخ، التفسير الذي يتشنّج علىٰ عامل واحد فحسب، يسعىٰ من خلاله لاحتواء الوقائع التاريخية كلها، ويطرد من (الحضرة) سائر العوامل الأخرىٰ.. كما فعلت، وتفعـل اليـوم، الكثير مـن المذاهـب الوضعيـة في تفسير التاريخ..

إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ، وتلك ـ بحق ـ ميزة من أهم ميزات مقدمته، إنه يسلّط الأضواء علىٰ الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب دورها، بشكل أو آخر، في بنية وصيرورة الواقعة التاريخية.. إنه يقلّب هذه الواقعة ليشاهدها عن كثب من مختلف الزوايا، ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحد ـ أحياناً ـ أكثر من مرة، ويعود اليه في أكثر من فصل أو باب.. وهذا أمـر طبيعي يتساوق مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدية والتسطيح.

(٤)

ومن أجل ألاّ نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب أن نعترف مقدماً بأنه ليس كل ما قاله ابن خلدون صواباً!! سواء علىٰ مستوىٰ المقدمة كلها أو علىٰ مستوىٰ البعد الديني فيها.. فما أكثر الاخطاء

التي تضمنتها مقدمتـه، ومـا أكثر الثغـرات التي يمكـن للنقـد أن يتسرّب منها إلىٰ قلب المقدمة.

إن رفع الرجل الىٰ منزلة اكبر من منزلته الحقيقية، والاعتقاد بأنه لم يخطىء أو ينحرف عـن المادة منهجـاً أو مـوضـوعـاً.. هو الضلال بعينه، لأنه ما من فكر بشري، سواء استمد من مصادر دينية أم وضعية، إلاّ وهو معرض للخطأ والصواب.. وذلك هو التحدّي الذي يدفع الفكر البشري دائماً إلىٰ الحركة وألاّ يستسلم للسكون.

إن مقولة توينبي عن سلفه المسلم في دراسته للتاريخ أمـر جدير بأن يبعث الاحترام في نفوسنا للرجلين معاً «إن ابن خلدون ـ يقول توينبي ـ قد ألهم وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا ريب أعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر وفي أي بلد».. ولكن لا توينبي ولا ابن خلدون قد خطر في باله يوماً ما أن بمقدور عقل بشري تقديم (إنجاز) كامل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.. ذلك شأن معطيات الله سبحانه لا معطيات خلقه.

والحق أن كثيراً ممن درسوا ابن خلدون اتخذوا موقفاً نقدياً إزاء عمله الكبير هذا، وعرفوا أن اتخاذ موقف الدفاع والمجيد عمل خليق بالشعراء.. أما العلماء فلهم منهـج آخـر.. وهـذا الموقـف النقدي ينسحب علىٰ البعد الديني في المقدمة كذلك.. وقد وقفت

عند بعض الأخطاء والثغرات التي امتدت إلىٰ هذا الجانب أو ذاك، وتركت للقارىء أن يخلص إلىٰ بعضها الآخر.

واستطيع أن أذهب إلىٰ ما هو أبعد من هذا: إن رؤية ابن خلدون الدينية لا تمثل انعكاساً كاملاً وأميناً للمعطيات القرآنية، وأن هذه المعطيات المعجزة، ليست بمسؤولة عما قد نجده في المقدمة من فجاجة أحياناً، وقصور في الرؤية أحيانـاً أخـرى.. لأنـه كما سبق وأن مرّ بنا لم تكن قد تواجدت بعد تفاسير شمولية للقرآن الكريم تتيح للباحثين الاستمداد الأكثر موضوعيـة وامتـداداً مـن كتاب الله.. وما من شك في أن المعطيات العلمية والمنهجية للقرنين الأخيرين تطلعنا ـ كأدوات ـ علىٰ أبعاد في القـرآن مـا كـانـت الأجيال السابقة قد اطلعت عليها، وذلك مصداق الآية الكريمة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتىٰ يتبين لهم أنه الحق﴾ والآية الكريمة ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾.

إلاّ أن القول بخطأ ابن خلدون، وبعدم التطابق الكلي بين رؤيته الدينية ومعطيات القرآن، شيء، واعتبار أن الرجل لم يتأثر بالدين ولم يكن لاستشهاداته القرآنية علاقة جوهرية بتدليله، وإنما لمجرد تملّق القراء، وأن ذهنه تحرّر من القيود الفكرية العقائدية، كما ادعىٰ بوير وفنسدنك وشمت وغيرهم، شيء آخر..

إننا إذا أردنا أن نساير منطق العلم نفسه وجب أن ننزل بابن

خلدون إلى موقعه الحقيقي ونعطيه حجمه المعقول على مستوى المقدمة كلها.. ووجب كذلك الاّ نتصوّر معطياته الدينية ابداعاً كاملاً.. أما إذا تجاوزنا هذا كله وفرضنا على ابن خلدون، بعد ستة قرون من وفاته، أن يغادر رحم أمه الحقيقية، وأن يتنفس في أرض غير أرضه فذلك هو تجاوز لمنطق العلم، وقسر للحقائق على أن تتشكل كما يريدها المفكر المعاصر أن تتشكَل لا كما أرادت لها الوقائع نفسها أن تكون في الزمان والمكان..

(٥)

بتفحص المادة الدينية في مقدمة ابن خلدون يمكن أن نضع أيدينا على اتجاهات أو تيارات ثلاثة تحرك الرجل من خلالها، مع طرح التحفّظ الضروري بصدد ارتباط وتشابك الرؤية عبر هذه الاتجاهات جميعاً..

يتمثل أولها في أطروحاته عن دور الدين في الواقعة التاريخية: خلقاً أو إضافة أو تعديلاً أو توجيهاً، وذلك هو موضوع الفصل الأول من هذا البحث، لأنه يعدّ ـ بحق ـ أهم معطياته في هذا المجال بسبب من ارتباطه المباشر بالوحدة المنهجية التحليلية لمقدمته ولصيرورة الواقعة التاريخية ونموّها في الزمان والمكان، وبسبب من علاقتها المباشرة بفلسفة التاريخ.

ويتمثل ثاني هذه الاتجاهات في تفسيراته الدينية لعديد من وقائع

تاريخنا الإسلامي بالذات، وهو الساحة التي انصبّت عليها جلّ اختباراته ومارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها مقدمته، وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحليلاً) للتاريخ الإسلامي يلقي المزيد من الأضواء على صيرورته وخصائصه، وهذا هو موضوع الفصل الثاني من هذا البحث.

أما ثالث الاتجاهات فيتبدّى في تحليلات ابن خلدون للدين في آفاقه الشاملة.. الدين الموحى به من الله سبحانه إلى انبيائه عليهم السلام، ويقترب أحياناً كثيرة من الحقل المسمى بفلسفة الدين، مبيناً (ضرورة) التجربة الدينية للمجتمع البشري، والدور الكبير الذي تلعبه في سياسة المجتمعات، مقارناً بين مصادر المعرفة التي تتبلور في الوحي والعقل، مؤكداً المكانة الفوقية للوحي، متحدثاً عن الأخطاء المنهجية والموضوعية التي يمارسها العقل فيما يسمى بفلسفة الالهيات، رافضاً خرافة التنجيم وما يرتبط به من فعاليات لا تقوم على الدين والعقل والمنطق، سارداً ـ في نهاية الأمر ـ لعدد من الممارسات والتجارب التي عرفها الإنسان منذ فجر التاريخ، ولا يزال، مما يخرج عن دائرة المعقول والمحسوس، مميزاً خلال ذلك، بحسّه النقدي المعروف، بين الحق والباطل والعلم والخرافة.. وذلك ما جعلناه موضوع الفصل الثالث والأخير من هذا البحث.

(٦)

وبعد..

فإن هذا البحث ليس محاولة دفاعية، كما قد يتصوّر البعض.. إنها ردٌّ على التحدي.. تحدي (التجاهل) و(التعمُّد).. ولم تكن الاستجابة للتحديات - يوماً - مجرد عمل دفاعي بقدر ما هي تأصيل للذات بعرض الحقائق وحمايتها أوّلاً، بعيداً عن ردود الفعل التي كان يقودنا اليها - يوماً ما - هجوم فكري من الغرب، على هذا الموقع أو ذاك، فنلجأ إلى مواقع الدفاع متنازلين حيناً، مبرّرين حيناً، وقد يصل بنا الأمر حدّ التوسّل بهم أن يكفوا عنا حيناً ثالثاً..

إن الاستجابة للتحدّي مسألة أخرى تماماً، وهي - كما يؤكد توينبي - علامة صحة وحيوية وعافية..

وما كان الفكر الإسلامي يوماً بأكثر صحة وحيوية مما هو عليه اليوم بسبب ما هيأته له معطيات العلم الحديث ومناهجه من أدوات عمل وحصانة وإبداع.

إنها مجرد محاولة في هذا الطريق، استميح القارىء - بعدها - عذراً إن وجد فيها خطأ أو قصوراً..

وإلى الله وحده نتوجه بالأعمال..

الموصل: عماد الدين خليل

الفصل الأول

الدّين والواقعة التاريخيّة

في الاتجاه الأول يقدم ابن خلدون عدداً من الأطروحات عن دور الدين في الواقعة التاريخية إنشاء أو إضافة أو تعديلاً أو توجيهاً . . ولكي نفهم أبعاد هذه المعطيات ونرى مكانها الحقيقي في نسيج مقدمته لا بدّ من إعطاء صورة موجزة عن تركيب هذه المقدمة وعن ارتباطاتها المنهجية .

إن الرجل يطرح رؤيته للتاريخ البشري وقوانينه التي استخلصها عبر استقراء مساحات واسعة منه ، في ستة أبواب يتضمن كل واحد منها عدداً ، يزيد أو ينقص ، من النظريات التي يسعى للبرهان عليها لكي تغدو قوانين مسلّمة ، وهو يسمي كل واحدة من هذه النظريات بالمقدمة أو الفصل . والبرهان الذي يعتمده هنا يستمد وقائعه وقرائنه من تاريخ المجتمعات البشرية نفسها حيناً ، ومن معطيات العلوم المختلفة حيناً آخر ، ومن بداهات المنطق ومواضعاته حيناً ثالثاً .

يتحدث في الباب الأول الذي يسميه (في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض) عن حتمية الاجتماع البشري، وجغرافية العالم، وتأثيرات التغاير الجغرافي على سايكولوجية المجتمعات البشرية وتكوينها الجسدي ونشاطها الحضاري. فكأنه ها هنا يمهد الأرضية التي تتحرك عليها الجماعات البشرية من طور بداوتها الأولى حتى تألقها الحضاري ثم أفولها لكي يرصد هذه الحركة التاريخية عبر الأبواب الخمس التالية.

لكن ما يؤخذ على الرجل في هذا الباب أنه يسرف في وصف جغرافية العالم مستمداً إياه من عدد من المصادر المتوفرة، دون أن يكون له فيه دور شخصي يذكر اللهم إلا دور التجميع والتنسيق والإضافات والتعليقات البسيطة هنا وهناك. وهذا العمل الوصفي الذي يتكىء على المصادر المتوفرة فيما يسميه المؤرخون المعاصرون عملاً استعراضياً أو استطرادياً، لا يكاد يقارن بالجوانب الأصيلة في مقدمة ابن خلدون، تلك التي طرح فيها قوانينه العميقة وسعى للتدليل عليها، فعبّر عن قدرة فذة على المقارنة والتحليل والاستنتاج، فضلاً عن الابتكار، الذي يكاد يكون سمة الرجل الأولى.. ولسوف نلتقي بمساحات واسعة أخرى من عروضه الاستطرادية (التجميعية) منبثة في حنايا أبوابه الأخرى وبخاصة البابين الثالث والسادس، والباب الخامس إلى حدٍّ ما.

وثمة نقطة أخرى تؤخذ على الرجل في بابه الأول هذا، إنه

يخرج عن سياق الموضوع الذي يعالجه هذا الباب، لكي يتحدث في عشرات الصفحات عن قضايا ومسائل تتعلق بالغيب والوحي والرؤيا.. الخ مما هو أجدر بأن يوضع في الباب السادس لدى حديثه عن مسائل تتعلق بالتصوف والجوانب الإلهية وما وراء الطبيعة، على أهمية هذه المواضيع.

وفي الباب الثاني الذي يرد تحت عنوان (في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال)، نلتقي بالبداية الحقيقية لمنهجه في تصور الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية، فهو هنا يبدأ مع هذه المجتمعات في مراحلها البدائية الأولى قبل أن تنتقل، في حالة توفّر الشروط الأساسية، إلى الطور الحضاري، ويطرح مجموعة قيمة من الآراء والقوانين المستمدة من استقرائه العميق لتاريخ المجتمعات البدوية من مثل (أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران والامصار مدد لها) و(أن البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر) و(أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر) و(أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية) و(أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه) و(أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم و(أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية) و(أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم) و(أن البيت

والشرف للموالي وأهل الاصطناع انما هو بمواليهم لا بأنسابهم) و(أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء) و(أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها) و(أن الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك) و(أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم) أو (حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم) و(أنه إذا كانت الأمم وحشية كان ملكها أوسع) و(أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد له من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية) و(أن المغلوب مولع ابداً باقتداء الغالب) و(أن الأمة إذا غلبت فصارت في ملك غيرها أسرع اليها الفناء).

ويتحدث في فصول أخرى عن العرب، مما كان ولا يزال مثار مناقشات عديدة سنرجع اليها في مكان آخر، فهو يقول ـ مثلاً ـ (إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط) وأنهم (إذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب) وأنهم (أبعد الأمم عن سياسة الملك). ولا ينسى أن يشير إلى دور الدين في حياة العرب فيرى انهم (لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة).

ينتقل ابن خلدون في الباب الثالث خطوة أخرى، وهو يعاين صيرورة المجتمعات البشرية، فيصل بنا إلى مرحلة (الدولة)، فيحدثنا في بابه هذا الذي يرد تحت عنوان (في الدول العامة والملك

والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال)، كيف تسعى المجتمعات البشرية، إذا ما استكملت الشروط والمستلزمات، إلى أن تنشيء دولاً خاصة بها، والظروف التاريخية التي تجتازها تلك الدول، والقوانين التي تتحكم بها وتسوقها في نهاية الأمر صوب الانحلال والفناء، فيما يذكرنا بنظرية التفسير الدوري للتاريخ التي طرحها الفيلسوف الألماني (ازوالد اشبنغلر) في كتابه (تدهور الحضارة الغربية) وبنى عليها (أرنولد توينبي) بعض جوانب دراسته الشهيرة للتاريخ. وتأثر الأخير واعجابه بمقدرة ابن خلدون مسألة معروفة.

يحدثنا ابن خلدون في هذا الباب كيف (أن الملك والدول العامة انما يحصلان بالقبيل والعصبية) و(أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية) و(أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق) و(أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها، من عددها) و(أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم) و(أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها) و(أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة) و(أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة) ولأن من طبيعة الملك الترف) والميل إلى (الدعة والسكون) و(أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة

اقبلت الدولة علىٰ الهرم) و(أن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص)، وهو يذكرنا هنا بدورية شبينغلر مرة أخرىٰ، و(أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلىٰ قوتها) و(أن آثار الدولة كلها علىٰ نسبة قوتها في أصلها) و(أن إرهاف الحدّ مضرّ بالملك ومفسد له في الأكثر) و(أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية) و(أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة) و(أن الظلم مؤذن بخراب العمران) و(أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع) وكيف يتسع نطاق الدولة أولاً ويمضي إلىٰ غايته ثم يتضايق طوراً بعد طور إلىٰ (فناء الدولة واضمحلالها) و(أن الدولة المستجدة إنما تستولي علىٰ الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة)... وغير ذلك من المسائل.

وابن خلدون يفرد في هذا الباب مساحات واسعة جداً، تزيد على المائة والخمسين صفحة، لطرح مسائل استطرادية وصفية، كما سبق وأن أشرنا، ترتبط ولا ريب بمسألة الدولة التي هي موضوع هذا الباب، وهي مؤسسة الخلافة والمؤسسات والنظم التي ترتبط بها وتليها في السلم الإداري، وغيرها من المسائل المرتبطة بها من قريب أو بعيد.

ويكاد يكون الباب الرابع الذي يرد تحت عنوان (في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال)، استمراراً طبيعياً للباب الثالث، لأنه يتحدث هنا عن (المدينة)

كمركز حضاري تعتمده الجماعة البشرية في اعقاب مغادرتها البداوة وتحولها إلىٰ الحضارة وإنشائها دول خاصة بها، وعن طبيعة العلاقة بين المدينة والدولة، وعن الظروف التاريخية والقوانين التي تتحكم في نشأة المدن ونموها ثم تدهورها وإنحلالها.

ويتألق ابن خلدون في هذا الباب، كما تألق في غيره من الأبواب، بكثرة تحليلاته وعمق استنتاجاته وغزارتها، فهو يحدثنا علىٰ سبيل المثال كيف (أن الدول أقدم من المدن والأمصار وأنها إنما توجد ثانية عن الملك) وكيف (ان الملك يدعو إلىٰ نزول الأمصار) و(ان المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكثير) و(أن الهياكل ـ أو المؤسسات ـ العظيمة جداً لا تستقل ببنائها الدولة الواحدة) و(فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة).. ويحدثنا في فصلين متعاقبين عن جوانب السلب في نشاط العرب المسلمين الحضاري، مما سنناقشه في مجال آخر، فيرىٰ (أن المباني والمصانع في الملة الاسلامية قليلة بالنسبة إلىٰ قدرتها وإلىٰ من كان قبلها من الدول) و(أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب، إلا في الأقل).

ويعود لكي يواصل حديثه عن جغرافية الأمصار فيحدثنا عن (مباديء الخراب في الأمصار) و(أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها، ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة) و(أن الأقطار في اختلاف احوالها في الرفه والفقر

مثل الأمصار) و(أن الحضارة في الامصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها) و(أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده) و(أن الأمصار التي تكون كراسي - أي قواعد - للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها) وكيف أن بعض الأمصار تختص (ببعض الصنائع دون بعض).. وغير ذلك من المسائل.

أما الباب الخامس الذي يرد بعنوان (في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال)، فيتحدث فيه، كما هو واضح، عن النشاط الاقتصادي للجماعات البشرية، ويطرح من القوانين والآراء بصدد القيمة والمنفعة والعرض والطلب والعلاقة المتبادلة بين السلطة والكسب، ما أثار دهشة وإعجاب الكثير من الدارسين المعاصرين والغزير من دراساتهم. فهو يتحدث - مثلاً - عن (حقيقة الرزق والكسب وشرحهما، وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية) وعن (وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه) و(أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي) وكذلك (ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز) و(أن الجاه مفيد للمال) و(أن السعادة ويكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة) و(أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس.. لا تعظم ثروتهم في الغالب) و(أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو) كما تحدث عن (التجارة

ومذاهبها وأصنافها) و(أي أصناف الناس يحترف بالتجارة وايهم ينبغي له اجتناب حرفها) و(أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك). ويتحدث ـ كذلك ـ عن (نقل السلع) و(الاحتكار) و(أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخيص) و(أن الصنائع لا بد لها من المعلم) وأنها (إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته) و(أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها) و(أن الصنائع انما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها) و(أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع). ولا ينسى أن يشير إلى موقف العرب من الصنائع فيرى أنهم أبعد الناس عنها، مما سنناقشه في مكان آخر. ثم ما يلبث أن يختم هذا الباب باستعراض عدد من الصنائع والمهن المعروفة في عصره.

فإذا ما انتهى بنا المطاف إلى الباب السادس، الذي يرد تحت عنوان (في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال) تبين لنا أن الرجل يريد أن يخصص لقضية المعرفة والتعلم لدى الجماعات البشرية باباً، كما خصص لأنشطتها الاقتصادية باباً. وهو يطرح ـ ها هنا ـ عدداً من المسائل المهمة المتعلقة بنظرية المعرفة وطرائق التربية والتعليم، أثارت هي الأخرى إعجاب الباحثين المعاصرين ودفعت الكثيرين منهم لدراستها وتحليلها.. من مثل (في الفكر الإنساني) و(أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم

بالفكر)، و(في العقل التجريبي وكيفية حدوثه)، (في علوم البشر وعلوم الملائكة)، (في علوم الانبياء عليهم الصلاة والسلام) (في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب)، (في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري)، (في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع)، (في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة)، (في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل) (في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم)، (في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريقة افادته)، (في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائع)، (في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه) (في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم)، (في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم)، (في أن العلماء من بني البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها)، (في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم)..

وعبر هذه الآراء والقوانين يستعرض ابن خلدون، في مساحات واسعة من هذا الباب، معظم العلوم السائدة في عصره، نقلية وعقلية كما يجب أن يصنفها.

والآن.. ما الذي يريد ابن خلدون أن يقوله عن دور الدين في صيرورة الواقعة التاريخية المتمثلة - عنده - بتحول الجماعات البشرية من البداوة إلى الحضارة، وإنشائها دولاً، واستقرارها في الأمصار، وممارستها نشاطاً معاشياً ومعرفياً ينتقل بها خطوات

واسعة في ميدان العمران... لكنها ما تلبث ـ بفعل عوامل السلب بالمقابل ـ الترف والسكون وتفكك أواصر العصبية والفساد الأخلاقي بمفهومه الواسع، إن تؤول إلىٰ التفكك والانحلال والزوال؟

ابتداءً.. ما من دولة (كبيرة) إلاّ واصلها الدين (إما من نبوة أو دعوة حق) والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالامبراطوريات ويسميها ابن خلدون (الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك) هي الدول الأكثر ثقلاً وتأثيراً في حركة التاريخ، ليس فقط في مجرياته السياسية، بل في نموّه الحضاري، وهذا هو الأهم.

كيف يفسّر ابن خلدون ذلك؟ «إن الملك ـ يقول الرجل ـ إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء علىٰ المطالب. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالىٰ ﴿لو انفقت ما في الأرض جميعاً ما الفت بين قلوبهم﴾[1]. وسِرّه أن القلوب إذا تداعت إلى اهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل واقبلت علىٰ الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة»[2].

---

(١) سورة الأنفال، آية ٦٣.

(٢) المقدمة ٣/٤٦٦.

إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدي ، ذلك الذي يشدّ طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتمي إلىٰ عقيدة ما ، ويوجهها صوب هدف واحد . . بؤرة واحدة ، فتزداد قدرتها علىٰ الفعل التاريخي ، تماماً كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الاحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامة . فالدولة الكبيرة ـ إذن ـ هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما علىٰ الفعل الموحد الذي صاغته ووجهته صوب هدفه الواحد ، عقيدة حيوية آمن بها الجميع . وبعكس هذا ، فان غياب الدين يعني تبعثر الفعل وتشتته صوب اهداف متغايرة متضاربة ومن ثم تضاؤل دوره التاريخي . فليست الجماعة التي لا تربطها عقيدة بقادرة على أن تمتد في الزمان والمكان وإذا حدث وأن امتدت ، فعلاً ، فإن هذا يجيء استثناء للقاعدة ، ولا يحكم عليه ، ومصيره أن يتلاشىٰ لأول تحدٍّ يبرز له في الطريق . . ولن يؤخذ يوماً بالاستثناء .

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرىٰ يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء . . إنها رفض الانقياد للباطل والاقبال علىٰ الله . . وتلك هي حجر الزاوية في قدرة الإنسان الفرد والجماعة البشرية علىٰ التجرد الكامل في مواجهة التاريخ باقصىٰ قدر من التوتر والفاعلية والتناغم ، وبأقل قدر من الجذب والشدّ والاعاقة . . إن القرآن الكريم يصف المؤمنين مراراً بأنهم ﴿يسارعون في الخيرات﴾ وأنهم ﴿لها سابقون﴾ فيكشفها هنا البعد الزمني ، البعد التاريخي ، في حركة

الإنسان المؤمن في العالم لتحقيق أكبر قدر ممكن من الانجاز في أقل حيز زمني . .

وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدلالة (. . اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة) . . فالكلمة ، كما هو معروف ، لا تتحول إلىٰ فعل تاريخي إلا بالايمان الذي يحيلها إلىٰ طاقة حركية تعبّر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة وتكون نتيجة هذا التعبير : دولة عظيمة . . وكذلك كانت دولة الإسلام الأولى في أعقاب فتوحاتهم الأولىٰ التي اختزلت الزمن والمكان . . وكذلك كانت الدول الكبرىٰ في التاريخ .

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مراراً على مفهوم العصبية ، باعتباره أساساً لقيام الدول ، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة علىٰ قوة العصبية التي كانت لها من عددها ، كما يقول في احدىٰ فصول الباب الثالث من مقدمته . . لماذا ؟ وكيف ؟ لأن السبب في ذلك كما يقول « ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه . وأهل الدولة التي هم طالبوها ، وان كانوا اضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل ، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل ، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم ، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه .

وهذا كما وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين في القادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجمع فارس مائة وعشرين ألفاً في القادسية، وجموع هرقل ـ على ما قاله الواقدي ـ أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم. واعتبر ذلك ايضاً في دولة لمتونة[٣] ودولة الموحدين[٤]، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه، فلم يقف لهم شيء».

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلاً «واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم. بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة. واعتبر هذا في الموحدين مع زناته (القبيلة البربرية) لما كانت زناته أبدى من المصامدة (الذين قامت دولة الموحدين على أكتافهم)

---

(٣) دولة المرابطين التي قامت على اكتاف قبيلة لمتونة الصنهاجية من بربر المغرب.

(٤) التي قامت على انقاض المرابطين واعتمدت عصبية قبيلة بربرية أخرى هي المصامدة.

وأشد توحشاً وكان للمصامـدة، الدعوة الدينية باتباع المهدي (بن تومرت) فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها فتغلبوا على زناته أولاً واستتبعوهم، وإن كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم، فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناته من كل جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم..»[١].

إن ابن خلدون هنا (يحيّد) العصبية في حالة دخـول الديـن في الصراع، فإذا ما غاب الدين كان للعصبية، كقوة عددية واجتماعية، أن تلعب دورها. أما مع الدين فتكـون أشبـه بـأداة، أو عـامـل مساعد، كما سنرى، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تأكيدات ابن خلدون المتكررة على العصبية، وإقامة اقسام واسعة من نظريته على قواعدها فإنه هنا يفوّق الدين عليها ويجعله صاحب الفاعلية الأولى في الغلبة السياسية، والفعل التاريخي عموماً.

فاذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة، والتي وردت في ثنايا مقولته، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الذين ادرك بعمق أبعاد هذا الدور «إذا حصل لهم الاستبصـار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهـة واحـدة والمطلـوب متسـاوٍ عندهم وهم مستميتون عليه». ومِـن ثم ينهـار منطـق الأعـداد في الصراع التاريخي، ينهار حتى منطق الارتباط النَسبي بالعصبية والقوة

---

(١) المقدمة ٣/٤٦٧ ـ ٤٦٨.

البدائية المجردة التي تنبثق عنه، لكي يحل محلها جميعاً (استبصار) ديني لموقف الإنسان بالعالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والإنسان، وعند ذاك يتحول الإنسان المؤمن إلى طاقة حركية متقدة لا يقف لها شيء، وهو مع الجماعة المؤمنة التي ينتمي إليها والتي وجهها الايمان الديني والاستبصار صوب الهدف الواحد، تقلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات.

وبرجوعٍ متبصِّر إلى معجزة الفتوحات الإسلامية، وإلى العديد من التجارب التي شهدها التاريخ الإسلامي، كتجربتي المرابطين والموحدين في المغرب، يمكن أن نعثر على النموذج التاريخي التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به.

وبالمقابل، «فإن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، كما يؤكد ابن خلدون في فصل آخر من الباب الثالث نفسه، ويسعى للتدليل عليه بحشدٍ من الأدلة المنطقية والأحاديث الصحيحة والوقائع التاريخية.. «إن كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية». وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه) وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم» الا تمزق له العادة في الغلب بغير عصبية؟». إنه يشير ها هنا إلى قدرة الانبياء عليهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لكنهم مع ذلك يعملون في

التاريخ في صياغة أبعاد جديدة مستمدة من سرعة زمانه ولحمة مكانه، فلا بد لهم إذن من الالتجاء إلىٰ أسبابه الذاتية للانقلاب عليه.. وحديث الرسول ﷺ هنا يبدو متساوقاً مع معطيات الحركة الإسلامية كلها، تلك التي جاءت لكي تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه، علىٰ ضوء برنامج إلهي فوقي هو بمثابة دليل عمل أو (استبصار)، إذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون، في هذا الانقلاب.

ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلىٰ عديد من الشواهد التاريخية.. « ..وقع هذا لابن قسّي شيخ الصوفية، ثار بالاندلس داعياً إلى الحق وسمىٰ أصحابه بالمرابطين، قبيل دعوة المهدي (بن تومرت زعيم الموحدين فاستتب له الأمر قليلاً لشغل لمتونة (الصنهاجية التي قامت دولة المرابطين علىٰ اكتافها) بما دهمهم من أمر الموحدين. ولم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدعونه عن شأنه، فلم يلبث حيث استولىٰ الموحدون علىٰ المغرب، أن اذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن اركش وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم بالأندلس وكانت ثورته تسمىٰ ثورة المرابطين. ومن هذا الباب احوال الثوّار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيراً من المتمثلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون للقيام علىٰ أهل الجور من الأمراء داعين الىٰ تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء الثواب عليه من الله، فيكثر

اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء[٦]، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما امر به حيث تكون القدرة عليه. قال ﷺ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه». واحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها لا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا كان حال الأنبياء عليهم السلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما اجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً، قصر به الانفراد عن العصبية فطاح في هوة الهلاك، وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم الا برضاه وإعانته والاخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة»[٧].

---

(٦) هكذا يسمي ابن خلدون الطبقات العامة، وهو في هذا يحذو حذو الكثير من المؤرخين الذين سبقوه.. ونرجع الى كتاب (الله وسنة رسوله) فلا نجد أيما وصفٍ مستهجن لهذه الطبقات.. على العكس إن التقييم ينصبّ عليها، ويؤخذ على الكفار أنهم ينظرون إلى هذه الطبقات نظرة ترفّع واحتقار. ولنتذكر - على سبيل المثال - مواقفم من نوح ومحمد عليهما السلام.

(٧) المقدمة ٣/٤٦٨ - ٤٧٢.

إن ابن خلدون يؤكد أكثر من مرة علىٰ أن الحركة في التاريخ، حتىٰ لو تزعمها الأنبياء أنفسهم عليهم السلام، لا بدّ لها من اداة لتحقيق فعلها وإجراء تغييراتها، وإلا ما استطاعت أن تفعل شيئاً . . إن حديث الرسول ﷺ الذي اعتمده هنا يؤكد هذا المعنىٰ بوضوح، وهو يطلب من أتباعه في كل مكان وزمان أن يمارسوا عملية التغيير وأن يعتمدوا أسبابها التي يقف تغيير اليد في قمتها لأنه، ولا ريب، أكثرها فاعلية. أما حينما تصل إرادة التغيير إلىٰ مجرد رفض مكتوم في القلب، فانها غير قادرة علىٰ أن تفعل شيئاً، لكنها علىٰ الأقل - تحمي صاحبها من الانجراف في تيارات الخطأ والضلال.

وابن خلدون لا يتهم هنا دعوات الأنبياء عليهم السلام ولا حركات الجماهير ويحكم بفشلها، بقدر ما يريد أن يؤكد على أن دعوات وحركات كهذه لا يمكن أن تنجح ما لم تتجمع حول نواة قوة طليعية تسوقها إلى النجاح. وهو يطرح تحفظه الذكي في هذا المجال: إن الأنبياء عليهم السلام مؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما اجرىٰ الأمور علىٰ مستقر العادة والله عليم حكيم.

إن الله سبحانه قادر، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، علىٰ حمل رسله بكلمته التي لا راد لها، إلى آفاق الانتصار النهائي. لكن حكمته سبحانه، وعلمه المسبق بمصائر الدعوات، في الوقت نفسه، شاءت أن يتحرك رسله في قلب العالم، في صميم

التاريخ . . أن يعانوا من أثقاله وعوائقه ، وأن يتجشموا وأتباعهم عناء تحدياته وأوهامه ، وألاّ يبلغوا النصر النهائي إلا باتخاذ الأسباب التي تمكنهم من هذا الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد . وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون « بمجرى الأمور على مستقر العادة » . . اي سنن التاريخ وقواميس الكون .

وهو يضرب مثلاً تاريخياً آخر يستمده من الأحداث التي شهدتها بغداد بعد مقتل الأمين حيث سادت الفوضى وقطع السبيل وكثر السلب والنهب وعجزت السلطات المحلية عن مجابهة الفساد « . . .فتوافر أهل الدين والصلاح على منع الفسّاق وكف عاديتهم ، وقام ببغداد رجل يعرف بخالد الدريوس ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . » ونجحت حركته حيناً من الدهر في مجابهة المفسدين والتنكيل بهم ، الأمر الذي دفع رجلاً آخر من سواء أهل بغداد : يدعى سهل بن سلامة الأنصاري ، إلى القيام بحركة شعبية أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتبعه الناس من شتى الطبقات غنيهم وفقيرهم ، شريفهم ومغمورهم ، بعيداً عن ضرورات انتماءاتهم الطبقية كما يريد التفسير المادي دائماً أن يقسر التاريخ على قبوله . . وأبلى الرجل بلاء حسناً في مجابهة الفساد ، وتجاوز موقف رفيقه باعلانه أنه سيقاتل كل من خالف الكتاب والسنة ، وسيقف بوجه السلطة كائنة ما كانت . فما كان من ابراهيم ابن المهدي الذي قفز إلى الخلافة في العراق إلا أن جهز له العساكر

« فغلبه وأسره ـ عام ٢٠١هـ ـ وانحلّ أمره سريعاً »[٨] . ذلك أنه لم يستند في حركته تلك إلى عصبية تحميه وتشد أزره وتمكنه من مواصلة طريق الصراع القاسي حتى النهاية .. « ثم اقتدى بهذا العمل، بعده، كثير من الموسوسين، يأخذون أنفسهم باقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة امرهم ومآل أحوالهم » ويصل الأمر بابن خلدون ان يعلن استنكاره لزعامات لا تعرف أوليات النجاح ويطلب مداراتهم « إن كان من أهل الجنون » أو قتلهم وضربهم إن كانوا من دعاة الفتنة، أو السخرية بهم إن كانوا من الكاذبين ادعياء الزعامة[٩] .

خرج بالسوس في المغرب الأقصى، في مطلع القرن الثامن الهجري « رجل من المتصوفة يدعى التوبذري، عمد إلى مسجد ماسة بساحل البحر هناك، وزعم أنه الفاطمي المنتظر تلبيساً على العامة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته، فتهافتت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش، ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة، فدس إليه كبير المصامدة يومئذ، عمر السكسيوي، من قتله في فراشه » . وفي نفس الفترة خرج في غمارة بالمغرب رجل يعرف بالعباس،

---

(٨) المقدمة ٣/٤٦٨ ـ ٤٧٢ .

(٩) نفسه .

وادعى مثل هذه الدعوة، واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم، وزحف إلى بادس من أمصارهم ودخل عنوة، ثم قتل لأربعين يوماً من ظهور دعوته ومضى في الهالكين الأولين». ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله «وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها، وأما إن كان من التلبيس ـ أي من الكذب والادعاء ـ فأحرى ألاّ يتم له امر وأن يبوء بإثمه»(١٠).

ذلك إذن هو التقابل الفعال في نظرية ابن خلدون: الدين والعصبية.. الرؤية أو الاستبصار الايماني والاداة التاريخية.. إن العصبية بدون دين لا تحقق شيئاً كبيراً، والدين بدون عصبية لا يتحرك وقتا طويلاً.. لا بدّ من اقتران الجانبين.. وإذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة في نطاق الروابط القبلية يومذاك، فإنها قد تنسحب في الفترات اللاحقة، وفي القرن العشرين، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة، والعصبية الحزبية، وتحل فيها رابطة الولاء على رابطة النسب.. والأمر سواء...

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحدّ، بل إن رؤيته الدينية لا تفارقه وهو يطرح مقولاته في أبواب مقدمته الست عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ونشاط الجماعات البشرية

---

(١٠) نفسه.

وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي .

وهو إذ يتحدث في الباب الأول من مقدمته ، عن جغرافية العالم ، وعن تأثير الظروف الجغرافية علىٰ تكوين الجماعات البشرية ونشاطها العمراني ، لا ينسىٰ أن يؤكد في أكثر من موضع علىٰ سبب تمركز جلّ الأديان السماوية في المنطقة المعتدلة الممتدة بين جزيرة العرب والهلال الخصيب ومصر . . « فالاقليم الرابع ـ الذي تنتمي اليه هذه المنطقة ـ أعدل العمران ، والذي بمحاذاته من الثالث والخامس أقرب إلىٰ الاعتدال . . فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه ، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال . وسكانها من البشر اعدل اجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً . حتىٰ النبوات فانما توجد ـ في الأكثر ـ فيها . ولم نقف علىٰ خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية ، وذلك أن الأنبياء والرسل انما يختصّ بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم . قال تعالىٰ ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[١١] ، وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله »[١٢] .

ويبدو أن اهتمامه في تتبع تأثيرات البيئة الجغرافية علىٰ الجماعات

---

(١١) سورة آل عمران آية ١١٠ .

(١٢) المقدمة ١/٤٨٦ وانظر ١/٤٩٠ .

البشرية، ونزول الأديان في أكثر هذه الجماعات اعتدالاً ورشداً، أنساه الالتفات إلى بعدٍ جغرافي آخر لا يقل أهمية في تفسير تمركز الأديان في هذه المناطق، ذلك هو موقعها من خطوط المواصلات العالمية وتوسطها الفعال لهذه الخطوط، الأمر الذي يسهل لها أداء مهمتها العالمية في تبليغ الرسالات إلى مشارق الأرض ومغاربها، بغض النظر عن اعتدال سكانها أو انحرافهم، فالدين جاء لكي يخاطب بني آدم كافة، أبيضهم وأسودهم، أحمرهم وأصفرهم، ويقودهم جميعاً إلى جادة الصواب.

وهو إذ يتحدث، في الباب الخامس من مقدمته، عن المسائل الاقتصادية وأن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» ينطلق من رؤية دينية واضحة «إن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشده إلى كبره ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾[13]. والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للانسان وامتنّ به عليه في غير ما آية من كتابه فقال ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه﴾[14]) و﴿سخر لكم البحر﴾[15] ﴿وسخر لكم الفلك﴾[16] وكثير من شواهده.. ويد الإنسان مبسوطة على

---

(١٣) سورة محمد ٣٨.
(١٤) سورة الجاثية ١٣.
(١٥) سورة الجاثية ١٢.
(١٦) سورة ابراهيم ٣٢.

العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوضها. فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف، سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها. قال الله تعالى ﴿فابتغوا عند الله الرزق﴾[17]. وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، إلا انها انما تكون معينة ولا بد من سعيه، فتكون له تلك المكاسب معاشا إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشا ومتمولاً، إن زادت على ذلك. ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى إن زادت منفعته على العبد وحصلت له مثرته من إنفاقه على مصالحه وحاجاته سمّي ذلك رزقاً. قال (ص) (إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت). وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً. والمتملك منه حينئذ، بسعي العبد وقدرته، يسمى كسباً. وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسبا ولا يسمى رزقاً، إذ لم يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً. هذا حقيقة مسمّى الرزق عند أهل السنة.. ثم ان الكسب انما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى

(١٧) سورة العنكبوت ١٧.

﴿فابتغوا عند الله الرزق﴾ والسعب اليه انما يكون بإقدار الله تعلمه والهامه، فالكل من عند الله. فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنىً من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل ولم يقع به الانتفاع»[18].

فهو هنا يؤكد علىٰ أن الحاجات الاقتصادية انما تستمد (قيمتها) من مدىٰ ما بذل فيها من عمل، الأمر الذي ذهبت اليه بعض النظريات المعاصرة في عالم الاقتصاد والعلاقات الانتاجية، وهو يرجع لتأكيد مقولته هذه إلىٰ كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، كما كان يفعل في الكثير من المواقف الأخرىٰ.

وهو عندما يتحدث في الباب الرابع عن الأمصار والمنجزات المعمارية الكبيرة للجماعات البشرية، يقف طويلاً عند الأماكن المقدسة الثلاث التي لها في نفوس المسلمين خاصة والمؤمنين عامة مكانة كبيرة، ويطيل الحديث، مبتدأ اياه بقوله «أعلم ان الله سبحانه وتعالىٰ فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور، وأخبرنا بذلك علىٰ ألسن رسله وانبيائه لطفاً بعباده وتسهيلاً لطرق السعادة لهم. وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في

---

(١٨) المقدمة ٥/٨٩٣ ـ ٨٩٦.

الصحيحين وهي: مكة والمدينة وبيت المقدس» ثم يفرد الصفحات الطوال لكل واحد من هذه البيوت[١٩].

وعندما يتحدث في الباب الثاني عن أن «معاناة أهل الحضر للأحكام - أي الخضوع لقوانين السلطة والتزام تشريعاتها - مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنعة عنهم» لا ينسىٰ أن يقف عند تجربة صحابة رسول الله ﷺ التي كسروا بها هذه المقولة بما امتلكوه من وازع ديني امتد إلىٰ أعماق نفوسهم وحماهم من السقوط في وهدة الضعف والتفكك والإحساس السلبي بالانقياد والخضوع «.. لا تستنكر ذلك - يقول ابن خلدون - بما وقع في الصحابة من أخذهم باحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً، لأن الشارع ﷺ لما أخذ المسلمون منه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم، لما تلىٰ عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، انما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً، يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة، كما كانت، ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه (من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله) حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد» ويمضي ابن

---

(١٩) انظر المقدمة ٤/ ٨٤٠-٨٥٥

خلدون إلىٰ القول انه « لما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة ، ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ، ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلىٰ الأحكام ، نقصت بذلك سورة البأس فيهم . فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي ، وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي ، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم ، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب »[٢٠] .

إن الدين عندما يتفجر حياً في النفوس ، من خلال دعوة حركية حيوية شاملة ، بعيداً عن تكلف (التعليم الصناعي) وجفاف (التأديب التعليمي) كما يسميه ابن خلدون فإنه ينشىء رجالاً يملكون في نفوسهم حصانة دائمة تحميهم من فقدان بأسهم بالانحناء الدائم والانقياد الذليل . أما الأحكام الوضعية فانها إذ لا تسعىٰ ابتداءً لخلق الوازع الديني في النفوس فانها تتحول بمرور الوقت إلىٰ سوط إذلال ينزل علىٰ ظهور (التابعين) فيفقدهم صولة البأس وإرادة الرفض ، ويحولهم إلىٰ قطعان من الأغنام تساق بمن هو أقدر منها ولا تستطيع ـ هي ـ أن تسوق شيئاً أو تصنع تاريخاً .

---

(٢٠) المقدمة ٢/٤١٩-٤٢١ .

وليست هذه هي المرة الوحيدة التي حرص ابن خلدون فيها على أن تكون استنتاجاته متساوقة مع المعطيات الدينية الإسلامية نظرية وتطبيقاً، فهو حيثما وجد تناقضاً ظاهرياً أعمل جهده لتحقيق الوفاق، أو فسّر لنا ـ بسبب من نزعته الموضوعية ـ أسباب هذا التغاير بين بعض أنماط التجربة التاريخية الواحدة.. إنه عامل الايمان الديني الذي كثيراً ما يتجاوز رتابة الوقائع التاريخية لكي يحقق الطفرات العظيمة والقفزات النوعية في التاريخ.

فهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثالث عن أن «الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، أي بالصراع الطويل المدى لا بالحرب المباشرة السريعة، ويسرد العديد من الأمثلة، ما يلبث أن يقف عند ظاهرة الفتح الإسلامي التي خرقت هذه القاعدة ويقول «.. ولا يعارض ذلك بما وقع في الفتوحات الاسلامية، وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي ﷺ (يشير إلى بدء فتوحاتهم) واعلم أن ذلك انما كان معجزة من معجزات نبينا ﷺ، سرّها استماتة المسلمين في جهاد عدوّهم استبصارا بالايمان وما أوقع الله في قلوب عدوّهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك خارقاً للعادة المقدرة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة.. والمعجزات لا يقارن عليها الأمور العادية ولا يعترض بها»[٢١].

(٢١) المقدمة ٢/٤١٩-٤٢١.

وهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثاني عن « أن الرياسة علىٰ أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم » يقول « . .ولا تجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين (محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب) بنسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في (قبيلة) هرثمة قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين، ودخول قبائل المصامدة في دعوته، وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم . . »[٢٢] .

إن الحضور الإلهي الفعال في الواقعة التاريخية، ملمح أساسي من ملامح مقدمة ابن خلدون وإن رؤيته الدينية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، ومعطيات صحابته الكرام رضي الله عنهم، تفرض نفسها في مساحات المقدمة جميعاً، وبأكثر من شكل وصيغة .

يقول في تمهيده للمقدمة « إعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، اذ هو يوقفنا علىٰ أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتىٰ تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا »[٢٣] . . منذ اللحظات الأولىٰ تبرز جدوىٰ علم التاريخ كأداة

---

(٢٢) المقدمة ٢/٤٣١ وانظر الباب الثاني نفسه ص٤١٤ ـ ٤١٨ فصل (في أن أهل البدو أقرب إلىٰ الخير من أهل الحضر) .

(٢٣) المقدمة ص٣٦٢ .

تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها ديناً ودنيا ، بجعلها تتحرك علىٰ هذين المستويين معاً ، وهي أكثر إدراكاً وأعمق تجربة بما يمنحه التاريخ إياها من قيم وتعاليم .

ونعبر أبواب المقدمة جميعاً لكي نصل إلىٰ بابها الأخير ، فهنالك أيضاً ، كما في أي باب آخر، يمكن أن نلتقي بالحضور الإلهي والرؤية الدينية . فها هنا حيث يتحدث ابن خلدون عن (الفكر الإنساني) يقول : « اعلم أن الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله علىٰ الكائنات ، وشرفه . . وذلك ان الادراك وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات من الموجودات ، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها ، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة . . ويزيد الإنسان من بينها انه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسّه . . والفكر هو التصرف بالصور التي وراء الحسّ وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب ، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالىٰ ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾[٢٤] ».[٢٥]

وبين التمهيد والباب الأخير شواهد عديدة أخرىٰ تؤكد ما

---

(٢٤) سورة تبارك ٦٧ .

(٢٥) المقدمة ٦/٩٧٤-٩٧٥ .

ذهبنا اليه [٢٦] ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصلية عند ابن خلدون، وكونها مسألة أساسية في منهجه، ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنة رسوله عليه السلام حيناً آخر، واقوال ومعطيات صحابته الكرام حيناً ثالثاً، والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجيّة وصواباً وإقناعاً..

ولنا الآن أن نستعرض، على سبيل المثال، الاستشهادات القرآنية نظراً لارتباطها الوثيق بالموضوع، مشيرين إلى المواضيع التي ورد فيها كل منها:

﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا﴾ [٢٧] بصدد الحديث عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها [٢٨].

﴿اعطىٰ كل شيء خلقه ثم هدىٰ﴾ [٢٩]، بصدد الحديث عن

(٢٦) انظر التمهيد ص ٣٤٩ - ٣٥٠، ٤١٧ - ٤١٨ وألباب الأول ص٤٢٠ - ٤٢٢، ٤٢٤ والباب الثالث ص٦٨٧، ٧٠٩، ٧١١ والباب السادس ص٩٧٦، ٩٧٨ - ٩٧٩، ٩٨٣ - ٩٨٤، ١٢٢٥، ١٢٣٧ - ١٢٣٨ هذا فضلاً عن عشرات الشواهد التي اعتمدناها في هذا الفصل والفصول التي ستليه.

(٢٧) سورة لقمان ٦.

(٢٨) المقدمة ص٣٦٧.

(٢٩) سورة طه ٥٠.

ضرورة الاجتماع الإنســاني[30] .

﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[31] ، بصدد الحديث عن تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم[32] .

﴿لئن أكله الذئب ونحن عصبة انا اذن لخاسرون﴾[33] ، بصدد الحديث عن أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية[34] .

﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[35] ، بصدد الحديث عن أن البيت والشرف للموالي انما هو بمواليهم لا بأنسابهم[36] .

﴿إن يشأ يذهبهم ويأت بخلق جديد . وما ذلك على الله بعزيز﴾[37] بصدد الحديث عن أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء[38] .

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت

---

(٣٠) المقدمة ١/٤٢٣ .
(٣١) سورة آل عمران ١١٠ .
(٣٢) المقدمة ١/٤٨٦ .
(٣٣) سورة يوسف ١٤ .
(٣٤) المقدمة ١/٤٢٢ .
(٣٥) سورة الحجرات ١٣ .
(٣٦) المقدمة ٢/٤٣٣ .
(٣٧) سورة فاطر ١٦-١٧ .
(٣٨) المقدمة ٢/٤٣٦ .

﴿الأرض﴾[٣٩]، بصدد الحديث عن أن الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك[٤٠].

﴿إن فيها قوماً جبارين. وإنا لن ندخلها حتىٰ يخرجوا منها﴾[٤١]، بصدد الحديث عن أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلىٰ سواهم[٤٢].

﴿وإذا أراد الله بقوم سوءً فلا مردّ له﴾[٤٣]، بصدد الحديث عن أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس[٤٤].

﴿ليظهره علىٰ الدين كله ولو كره المشركون﴾[٤٥]، بصدد الحديث عن أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع[٤٦].

﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم﴾[٤٧]،

---

(٣٩) سورة البقرة ٥١ .

(٤٠) المقدمة ٢/٤٤٠ وكذلك ٦/٩١٧ .

(٤١) سورة المائدة٢٢ .

(٤٢) المقدمة ٢/٤٤٢ .

(٤٣) سورة الرعد١١ .

(٤٤) المقدمة ٢/٤٤٧ .

(٤٥) سورة الصف ٩ .

(٤٦) المقدمة ٢/٤٤٨ .

(٤٧) سورة الانفال ٦٣ .

بصدد الحديث عن أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين[٤٨] .

﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾[٤٩] ، بصدد الحديث عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد[٥٠] .

﴿حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة﴾[٥١] ، بصدد الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص[٥٢] .

﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[٥٣] بصدد الحديث عن الموضوع السابـق[٥٤] .
﴿والله يقدر الليل والنهار﴾[٥٥] ، بصدد الحديث عن الموضوع السابق[٥٦] .
﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل﴾[٥٧] ﴿أفحسبتم انما خلقناكم

---

(٤٨) المقدمة ٣/٤٦٦ .
(٤٩) سورة الانبياء ٢٢ .
(٥٠) المقدمة ٣/٤٨٠ .
(٥١) سورة الاحقاف ١٥ .
(٥٢) المقدمة ٣/٤٨٥ .
(٥٣) سورة النحل ٦١ .
(٥٤) المقدمة ٣/٤٨٧ .
(٥٥) سورة المزمل ٢٠ .
(٥٦) المقدمة ٣/٤٨٨ .
(٥٧) سورة الأحزاب ٣٣ .

عبثـاً﴾[٥٨] ﴿صراط الله الذي لـــه مـــا في السماوات ومـــا في الأرض﴾[٥٩] ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾[٦٠] ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا﴾[٦١]، بصدد الحديث عن معنىٰ الخلافة والامامة[٦٢].

﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾[٦٣]، بصدد الحديث عن أن الدولة المستجدة إنما تستولي علىٰ الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة[٦٤].

﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾[٦٥] بصدد الحديث عن أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفسـاده[٦٦]. ﴿والله الغنى وأنتم الفقراء﴾[٦٧] ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه﴾[٦٨] ﴿وسخر لكم البحر﴾[٦٩] ﴿وسخر لكم الفلك﴾[٧٠] ﴿وسخر لكم الانعـام﴾[٧١] ﴿فابتغوا عنـد الله الرزق﴾[٧٢]،

---

(٥٨) سورة المؤمنون ١١٥ .

(٥٩) سورة الشورىٰ ٥٣ .

(٦٠) سورة النور٤٠ .

(٦١) سورة الروم٧ .

(٦٢) المقدمة ٣/٥١٧-٥١٨ .

(٦٣) سورة الأحزاب٦٢ .

(٦٤) المقدمة ٣/٧٠٨ .

(٦٥) سورة الإسراء ١٦ .

(٦٦) المقدمة ٤/٨٧٨ .

(٦٧) سورة محمد ٣٨ .

(٦٨) سورة الجاثية ١٣ .

(٦٩) سورة الجاثية ١٢ .

(٧٠) سورة ابراهيم٣٢ .

(٧١) سورة النحل٨ .

(٧٢) سورة العنكبوت١٧ .

بصدد الحديث عـن حقيقـة الرزق والكسـب وانـه قيمـة الأعمال البشرية[٧٣] .

﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجـات ليتخـذ بعضهـم بعضـاً سخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾[٧٤] ، بصدد الحديث عن أن السعادة والكسب إنما يحصل غالبـاً لأهـل الخضـوع والتملـق[٧٥] . ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾[٧٦] ، بصدد الحديث عن الفكر الإنساني[٧٧] . ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾[٧٨] ، بصدد الحديث عن أن عالم الحوادث العقلية إنما يتم بالفكر[٧٩] .

﴿ . .إنما انـا بشر مثلكـم يـوحـى إلي أنما الهكـم إله واحد فاستقيموا اليه واستغفروه﴾[٨٠] ، بصدد الحديث عن علوم الأنبياء عليهم السلام[٨١] .

﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ

---

(٧٣) المقدمة ٥/٨٩٣-٨٩٤ .
(٧٤) الزخرف ٣٢ .
(٧٥) المقدمة ٦/٩١٠ .
(٧٦) سورة تبارك٢٣ .
(٧٧) المقدمة ٦/٩٧٥ .
(٧٨) سورة البقرة ٣٠ .
(٧٩) المقدمة ٦/٩٧٧ .
(٨٠) سورة فصلت٦ .
(٨١) المقدمة ٦/٩٨٣ .

وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم﴾[٨٢]، بصدد الحديث عن أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب[٨٣] . ﴿فلا يظهر على غيبه أحدا﴾[٨٤]، بصدد الحديث عن إبطال صناعة النجوم[٨٥] . ﴿والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾[٨٦]، بصدد الحديث عن وجه الصواب في تعليم العلوم[٨٧] .

ليس هذا فحسب، بل إن ابن خلدون يؤكد رؤيته وحسّه الدينيين من خلال صيغة أخرى تميزت بها مقدمته بشكل يلفت النظر، تلك هي اختتام كل فصل أو مقطع من فصول مقدمته ومقاطعها بعبارة دينية، أو آية قرآنية، أو جزء من آية من مثل ﴿والله أعلم﴾ ﴿والله يحب المتقين﴾ ﴿والله وارث الأرض وما

---

(٨٢) سورة اقرأ ١ـ٥ .

(٨٣) المقدمة ٦/٩٨٤ .

(٨٤) سورة الجن٢٦ .

(٨٥) المقدمة ٦/١٢١٢ .

(٨٦) سورة البقرة ١٥١ .

(٨٧) المقدمة ٦/١٢٣٤ .

وعن استشهاداته بالاحاديث الشريفة انظر المقدمة: ٢/٤١٤، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٤، ٣/٤٦٨ ـ ٤٦٩، ٤٩٨ ـ ٤٩٩، ٥١٥، ٥١٧، ٧٠٤، ٥/٨٩٥ ٩١٥ .

وعن استشهاداته باقوال الصحابة رضي الله عنهم المقدمة : ٢/٤٢٦، ٤٢٧، ٤٤٨، ٣/٥١٥ ـ ٥١٦، ٤/٨٥٧، ٨٨٨، ٥/٩٢٨، ٦/١٢٤٤ .

عليها﴾ ﴿والله عالم الغيب والشهـادة﴾ ﴿والله بكـل شيء عليم﴾ ﴿والله ورسوله أعلم﴾ ﴿سنة الله في خلقه﴾ ﴿والله يؤتي ملكه من يشاء﴾ ﴿سبحان الحكيم العليم﴾ ﴿والله يخلق مـا يشـاء ويختـار﴾ ﴿والله يقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار لا شريك له﴾ ﴿سنة الله في الحياة الدنيا﴾ ﴿والآخرة عند ربك للمتقين﴾ ﴿والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالىٰ التوفيق﴾ ﴿والبقاء لله وحده﴾ ﴿والله قادر علىٰ خلقه وهو الواحد القهار لا ربّ غيره﴾ ﴿والله قاهر فوق عباده وهو الواحد الأحد القهار﴾ ﴿والله قادر علىٰ ما يشاء، وهو بكل شيء عليم، وهو حسبنا ونعم الوكيل﴾ ﴿وبه التوفيق لا ربّ سواه﴾ ﴿سنة الله التي قد خلت في عباده﴾ ﴿والله غني عن العالمين﴾ ﴿والله الخلاق العليم﴾ ﴿وقل رب زدني علماً وانت ارحم الراحمين﴾ ﴿والله ولي المؤمنين وهـو علىٰ كـل شيء وكيـل﴾ ﴿وبيده. ملكوت كل شيء﴾ . . .

وأحياناً تتخلل هذه التعابير والمقاطع القـرآنيـة ذات المغـزىٰ، صميم فصوله، فلا يكتفي بأن يضعهـا في نهايـة كـل فصـل، بـل يدخلها في ثنايا معطياته حيثما اقتضت الحالة، وفي هذا مزيد دلالة علىٰ تصوّر ابن خلدون لمدىٰ الحضور الإلهي في التاريخ، من مثل ﴿ما شاء الله﴾ ﴿يأذن الله﴾ ﴿والأمر لله﴾ ﴿والله أعلم﴾ ﴿حتىٰ يأذن الله﴾ ﴿والله حكيم عليم﴾ ﴿والله غالب علىٰ أمره﴾ ﴿ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه علىٰ خليقته﴾ ﴿بما جعل الله من ذلك في

خليقته﴾ ﴿والله خير المالكين﴾ . .

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لا تعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعني شيئاً ، لكن المتمعن في هذا التكرار المقصود ، وفي النماذج التعبيرية التي ينتقيها الرجل ، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا . . وأبعد من هذا . . وأبعد حتى من مجرد دلالته على عمق الإحساس الدينى لدى ابن خلدون . فالرجل ، فضلاً عن ذلك ، يرى في حركة التاريخ ، وقائع وسنناً ، انعكاساً لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم .

ونريد أن نقف قليلاً عند مسألتين أساسيتين في نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب هذه النظرية ، وهما الترف وحتمية السقوط . إذ لا نعتقد أنه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين السابقين مكان واسع .

في الباب الثالث من مقدمته ، والذي يتحدث فيه عن قيام الدول ونموّها ثم تدهورها وسقوطها ، يورد تأكيدات مستمرة ، ومن خلال زوايا رؤية مختلفة ومتكاملة ، عن الدور الذي يلعبه الترف في دمار الدول وتفككها وإنحلالها ، هذه بعضها : (فصل في أن من طبيعة الملك الترف)[٨٨] ، (فصل في أن من طبيعة الملك الدعة

---

(٨٨) المقدمة ٣/٤٨٠ - ٤٨١ .

والسكون)[٨٩]، (فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم)[٩٠].

وعبر أماكن أخرىٰ عديدة، من هذا الباب والذي يليه، يقف ابن خلدون لكي يقلّب مسألة الترف علىٰ وجوهها ويتبيّن دورها في التفكك والسقوط[٩١]. ومراراً يشير - من خلال تحليله لمسألة الترف - إلىٰ العلاقة المتبادلة بين الترف والالتزام الديني والاخلاقي، وإلىٰ النتائج السالبة التي تترتب علىٰ ذلك. فهو يؤكد - على سبيل المثال - على « .. أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد، لأن الانسان انما هو إنسان باقتداره علىٰ جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر علىٰ مباشرته حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفعاً لما حصل له من المربّىٰ في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم. وكذلك لا يقدر علىٰ دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والمربىٰ في قهر التأدب والتعليم، فهو لذلك عيال علىٰ الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد ايضاً في دينه غالباً،

---

(٨٩) المقدمة ٣/٤٨١.

(٩٠) المقدمة ٣/٤٨٢-٤٨٥.

(٩١) انظر مثلاً: المقدمة ٣/٤٨٦ - ٤٨٧، ٤٩٥ - ٤٩٦، ٦٧٠ - ٦٧١، ٦٧١ - ٦٧٤، ٦٨٦، ٦٩٦ - ٦٩٧، ٦٩٨ - ٧٠٢، ٤/٨٧٦ - ٨٨١.

بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوثت به النفس في ملكاتها كما قررناه، إلا في الأقل النادر، وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا الاعتبار كان الذين يتقربون في جند السلطان إلى البداوة والخشونة انفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها، وهذا موجود في كل دولة...»[٩٢].

لقد وقف القرآن مراراً عند مسألة الترف، ومن خلال زوايا مختلفة سلط عليها الأضواء، لكي يفضح الدور المدمّر الذي تلعبه هذه الظاهرة في تاريخ الجماعات البشرية وهي تتأرجح بين الاستقامة والضلال: ﴿وقال الملأ من قومه، الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا، ما هذا إلا بشراً مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون. ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم اذن لخاسرون﴾[٩٣]، ﴿بل قالوا: إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبل في قرية من نذير إلا قال مترفوها: انا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قل: أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم؟ قالوا: إنّا بما أرسلتم به كافرون: فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة

(٩٢) المقدمة ٤/٨٨٠.

(٩٣) سورة المؤمنون ٣٣ ـ ٣٤.

المكذبين؟﴾[٩٤]، ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها: إنا بما أرسلتم به كافرون. وقالوا: نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين. قل: إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون. وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفىٰ إلا لمن آمن وعمل صالحاً..﴾[٩٥]، ﴿وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال؛ في سموم وحميم وظل من يحموم. لا بارد ولا كريم. إنهم كانوا قبل ذلك مترفين. وكانوا يصرّون علىٰ الحنث العظيم. وكانوا يقولون: أإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإنا لمبعوثون؟ أوَ أباؤنا الأولون؟ قل: إن الأولين والآخرين لمجموعون إلىٰ ميقات يوم معلوم. ثم انكم أيها الضالون المكذبون. لآكلون من شجر من زقوم. فمالئون منها البطون. فشاربون عليه من الحميم. فشاربون شرب الهيم. هذا نزلهم يوم الدين﴾[٩٦]، ﴿فلولا كان من القرون، من قبلكم، أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض، إلا قليلا ممَّن انجينا منهم، واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه فكانوا مجرمين. وما كان ربك ليهلك القرىٰ بظلم وأهلها مصلحون﴾[٩٧]، ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وانشأنا بعدها قوماً آخرين. فلما

---

(٩٤) سورة الزخرف ٢٢ ـ ٢٥.
(٩٥) سورة سبأ ٣٤ ـ ٣٧.
(٩٦) سورة الواقعة ٤١ ـ ٥٦.
(٩٧) سورة هود ١١٦ ـ ١١٧.

أحسّوا بأسنا إذا هم منها يركضون . لا تركضوا وارجعوا إلىٰ ما أُترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون . قالوا : يا ويلنا انا كنا ظالمين﴾[98] ، ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمّرناها تدميراً . وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيرا﴾[99] . .

وقد سبق وأن حللنا موقف القرآن الكريم من الترف[100] والذي نريد أن نشير اليه هنا هو أن ابن خلدون في تأكيده المستمر علىٰ دور الترف في تاريخ الدول والجماعات لا بدّ أنه استمد اهتمامه هذا من القرآن الكريم الذي كثيراً ما كان يلجأ إلى آياته ليؤكد وجهات نظره ويعزز مقولاته ، هذا فضلاً عن ثقل النتائج التي قاده اليها استقراؤه لتاريخ الدول والجماعات حيث كان الترف يبدو كنذير السوء .

وهو في إحدىٰ تعليقاته علىٰ ظاهرة من ظواهر الترف ، وهي ظاهرة (التكاثر الشيئي) يطرح كلماته وكأنه يعاين ما يجري في قرننا العشرين هذا « . .وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية ، تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا

---

(٩٨) سورة الانبياء ١١-١٤ .

(٩٩) سورة الإسراء ١٦-١٧ .

(١٠٠) انظر كتاب (مقال في العدل الاجتماعي) ، القسم الثاني ، للمؤلف (مؤسسة الرسالة ، بيروت-١٩٧٧) .

يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها . أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها ، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها . »[(١٠١)] . ونحن نتذكر هنا آيات سورة التكاثر التي تحذرنا من هذا المصير ﴿ألهاكم التكاثر . حتىٰ زرتم المقابر . كلا سوف تعلمون . ثم كلا سوف تعلمون . كلا لو تعلمون علم اليقين . لترون الجحيم . ثم لترونها عين اليقين . ثم لتسألن يومئذ عن النعيم﴾ !! كما نتذكر ما يجري في زمننا هذا من تكاثر بالأشياء يكاد يخنق الإنسان المعاصر ويسحق مطامحه الروحية ، فضلاً عن امتصاصه لقدراته المادية ، وعجزه عن سداد متطلبات هذا التكاثر الذي لا يستطيع الفكاك منه بسبب تحوله - بمرور الوقت - إلىٰ عادة تطالب بالوفاء باستمرار ، كما يقول ابن خلدون ، وكما نقرأ في المقدمة القيّمة التي كتبها الدكتور محمد اسماعيل الموافي لمسرحية (كل شيء في الحديقة) للكاتب الانجليزي جايلز كوبر ، والتي تعالج هذا الموضوع ، فيما تعالجه من مواضيع « إن الثورة علىٰ مادية الحضارة الحديثة ليست بالشيء الجديد ، فقد حمل لواءها سلسلة طويلة من اعلام الفكر والأدب في كل جيل من اجيال هذه الحضارة . . . ثورة علىٰ تسخير النشاط الإنساني كله ، أو جله ، في تحقيق مغانم

---

(١٠١) المقدمة ٤/٨٧٦ .

مادية، وقصر السعي علىٰ توفير أسباب الراحة والمتعة، والاستكثار من أدوات الزينة والترف والتضحية في ذلك بالقيم الفنية، وأخطر من ذلك بالقيم الخلقية. وإذا كانت الحضارات القديمة قد سمحت بمثل هذا الانحراف لفئة محدودة، فإن الحضارة الصناعية، بما أوجدت من رخاء، وبما استحدثت من اسباب الترف ووسائل الإغراء بالترف، قد جعلت الانحراف ميسراً أمام الفرد العادي».

وهو يقتبس العبارة التالية من كتاب (هذا العالم الأمريكي)[١٠٢] الذي يقول فيه «.. حيث اقتناء الأشياء عقيدة ودين، يصبح تقديمها للناس فريضة. وللإعلان (عن الأشياء) شريعة، كعلم اصول الدين. فاغراق الجمهور بسلع لا تفيد، وخلق طلب غير طبيعي عليها، والتخلص من شيء وهو لا يزال بعد صالحاً للاستعمال، وشراء الأكثر جدة ولو كان أقل متانة وجعل المودات في حركة دائمة. تلك هي الأهداف التي ينشدها الإعلان بحماس لا يقل عن حماس المبشرين. واستسلاماً منا لضرورات الوسائل العلمية في الاعلان نضحي بغرائزنا الأساسية تمام التضحية، بل وبحواسنا الخلقية في غالب الأحيان». ويقول في مكان آخر من مقدمته تلك، وكأنه يتحدث بلسان ابن خلدون «.. يبدأ الشخص بمقاومة مكروه أو رذيلة، ولكن لا تلبث ممارسته لها أن تضعف المقاومة. فالاعتياد مميت للإحساس قاتل للشعور... ولقد أصبح تكوين

(١٠٢) ي. أ. مووار ص٩٧.

العادة من الأصول التي يعتمد عليها فن الإعلان الحديث في ترويج سلع قد يراها الناس في بادىء الأمور غير ضرورية، أو حتى ممجوجة، ولكنها لا تلبث، بحكم العادة والألف، أن تصبح مستساغة، بل من اللزوميات . . . » .

أما المسألة الثانية التي تتوجب الإشارة اليها، والتي ترتبط بسابقتها ارتباط النتيجة بأسبابها، فهي ما يؤكده ابن خلدون من حتمية سقوط الدول، وهو يطرح بوضوح في الباب الثالث فصلاً بعنوان (إنَّ الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، وإذا كان الهرم نفسه امراً طبيعياً، يحدث في عالم الدول كما يحدث في عالم الطبيعة الحية، كما سنرى، يتبين لنا أنه ما من دولة، في نظرية ابن خلدون، إلا وهي مسوقة إلى الشيخوخة والسقوط . . نفس موقف ازوالد اشبنغلر ازاء التاريخ . . ان الدولة، كالأشجار والحيوانات والناس تماماً، مكتوب عليها أن تجتاز رحلة العمر صوب الشيخوخة والذبول . . ما من تجربة في العالم الا وهي تتحرك ضمن هذا الإطار المقفل: الميلاد والموت . .

« قد قدمنا ـ يقول ابن خلدون ـ ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد (وهو يعالج هذا في فصول عديدة سابقة ولاحقة، ليس هذا مجال بحثها بطبيعة الحال) وبينا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها

ولا ارتفاعها (أي زوالها)، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل. وقد يتنبّه كثير من أهل الدول، ممن له يقظة في السياسة، فيرىٰ ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم. وليس كذلك، فانها أمور طبيعية للدولة (لاحظ تأكيده المستمر علىٰ الطبيعة) والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرىٰ، فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلىٰ الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه.. انظر شأن الانبياء في انكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الالهي والنصر السماوي. وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية، تجاسرت الرعايا علىٰ الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتتدرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتىٰ ينقضي الأمر.. وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذبالها ايماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فانه عندَ مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء» وما يلبث ابن خلدون أن يلتقي كعادته بآية من كتاب الله تعزّز الوجهة

التي ذهب اليها ﴿فاعتبر ذلك، ولا تغفل سرّ الله تعالىٰ وحكمته في أطراد وجوده على ما قدّر فيه ﴿ولكل أجل كتاب﴾[١٠٣]»[١٠٤].

هل هي رؤية دينية مسألة السقوط المحتوم هذه؟

نرجع الى كتاب الله، فهناك سنجد آيات عديدة تمنحنا الجواب ﴿وما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم. ما تسبق من أمة اجلها وما يستأخرون﴾[١٠٥]، ﴿وإن من قرية إلا ونحن مهلكوها قبل يوم القيامة، أو معذبوها عذاباً شديداً، كان ذلك في الكتاب مسطوراً﴾[١٠٦]. ﴿ولكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[١٠٧]، ﴿يغفر لكم ذنوبكم ويؤخركم إلىٰ أجل مسمىٰ، إن أجل الله - إذا جاء - لا يؤخر لو كنتم تعلمون﴾[١٠٨].

وشهادات القرآن بهذا الصدد كثيرة، ولكن أكثرها مساساً بالموضوع تلك التي تقول ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾[١٠٩]،

---

(١٠٣) سورة الرعد ٣٨.
(١٠٤) المقدمة ٣/٦٩٢-٦٩٣.
(١٠٥) سورة الحجر ٤-٥.
(١٠٦) سورة الاسراء ٥٨.
(١٠٧) سورة الأعراف ٣٤.
(١٠٨) سورة نوح ٣، وانظر هود ٨، ٤٨، الحجر ٢٤، الأعراف ٣٤.
(١٠٩) سورة آل عمران ١٤٠.

وهو بهذا، بقدر ما يؤكد صيرورة التجارب التاريخية إلى الزوال، بقدر ما يكسر الحلقة المفرغة لحتمية السقوط ويوجهها توجيهاً آخر أكثر دينامية وأعمق أملاً وأبعد عن النزعة التشاؤمية التي تسود موقف ابن خلدون وعديد من فلاسفة التاريخ، ومن ثم فانه يخرج من هذه المسألة الصعبة إلى طرح معادلة تصل في عمقها وتوازنها ومنطقيتها حدّ الاعجاز، ولا بأس أن نقتطع هنا مقاطع من كتاب (التفسير الإسلامي للتاريخ) لتبين أبعاد مفهوم المداولة التي يطرحها القرآن:

« . .إن (المداولة) توحي بالحركة الدائمة، وبالنجدد وبالأمل، وتقرر أن الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثم لا داعي لليأس والهزيمة، فمن هم في القمة الآن ستنزل بهم حركة (الأيام) إلى الحضيض، ومن هم في القاع ستصعد بهم الحركة نفسها - ومن خلال فعلهم الحرّ وحركتهم واختيارهم - إلى القمة. إن (المداولة) القرآنية تحمل كافة جوانب إيجابيتها التاريخية: حركة العالم المستمرة، وتمخض الصراع الفعال، وديمومة الأمل البشري الذي يرفض الحزن والهوان ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين﴾ !!

« تكاد الحياة الدنيا تبدو من خلال الموقف الإسلامي أشبه بالناعور. والشجاع هو الذي يحصل على (صعدة) أكثر في تاريخ هذه الحياة التي تدور فيها المواقف ولا تستكين لأحد، من

اجل أن يري البشرية صوراً من حقائق التطبيق الصحيح للمبادىء السماوية . . إن هذه الوضعية الداينامية اشبه - أيضا - برجل كتب عليه أن يحيا في مدينة ما، وأتيح له أن يغادرها إلى أي مكان مرتحلاً، طالما أسعفته امكاناته وإرادته، إلا أن مصيره دائماً هو أن يعود إلى مدينته الأولى . . والإنسان كلما كان ذا إرادة اقوى وعزيمة أمضى، وإيمان أعمق، وجهد وابداع اشد تركيزاً، كلما اتيح له السفر إلى منطقة أبعد لاكتشاف مزيد من المجاهيل في الطبيعة والعالم .

« إن كلاً منا هو هذا الرجل، وبمجموعنا كجماعة ننتمي إلى هذا المبدأ أو ذاك، نستطيع أن نرحل دائماً، ونعلم البشرية أن ترحل معنا إلى الآفاق البعيدة الرائعة، فإذا ما (حتّم) علينا أن نعود، لأن حكمة الله سبحانه تقتضي بأن نسمح للآخرين كي يرحلوا بدورهم، لأن من حقهم أن يرحلوا، بعد ان ضعفت إرادتنا وقويت إرادتهم وخارت عزيمتنا ومضت عزيمتهم، وتسطح ايماننا وتوغل ايمانهم، وتفكك جهدنا وإبداعنا وتركز جهدهم وإبداعهم . . إذا ما حدث هذا، وهو لا بد أن يحدث، إذا ما أريد للعدل الكوني أن يأخذ مجراه، فلا بد - وفق منطق المداولة نفسه، ودايناميته، وما يحمله من شحنات الأمل - أن نبذل محاولات ثانية وثالثة من أجل إعادة الكرة والتهيؤ لمرحلة أكثر غنى وعطاءً وشمولاً . . وهذا لا يعني أن المنجزات الحضارية عموماً تصاب

بنكسات (دورية)، على العكس، إنها تبقى في الأغلب الأعم، صاعدة على سلّم لا ترجع عنه إلى وراء، إلا إذا مارست الأمم القوية لعبة الدمار الشاملة التي يستبعد أن تحدث أساساً.. هذا فيما يتعلق بالإبداع المادي للحضارة، أي ما يصطلح عليه باسم (المدنية).. أما القيم والمبادىء وقواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي، والممارسات الأخلاقية والعاطفية والروحية، ومعطيات الفكر والوجدان، فيما يسمى بحقل (المعارف الإنسانية) أدباً وفلسفة وفنّاً وأساليب تفكير ومواقف نفسية واجتماعية، فهى التى تتعرض للانتكاسات، وهي التي لا تستقيم إلا بانتصار المبدأ الأقوى والأكثر انسجاماً مع بنية الإنسان ودوره في الكون. ولن يتأتى هذا إلا بأن يتولى زمام القيادة الحضارية الشاملة، ويكون في القمة رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر ﴿ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾، وإلا في أن يتسلّم المسلمون مكانتهم (الوسط) في قلب العالم ليكونوا ﴿شهداء على الناس ويكون الرسول عليهم شهيدا﴾!!

«إن الذي يفرق الموقف الإسلامى ويميزه إذن، هو أنه يطرح إزاء مسألة سقوط الدول والتجارب والحضارات، ما يمكن تسميته (الحتمية التفاؤلية).. إنه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يقرر - في الوقت نفسه - إمكانية أية أمة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تنشىء دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة، أو

تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة لذلك، وأولها عملية (التغيير الداخلي) الذي أكد القرآن على حدّها الايجابي بقوله ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (١١٠)، وأكد على حدّها السلبي بقوله ﴿ذلك ان الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم قط حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (١١١)، هذا التغيير الذي يمتد إلى كافة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان فرداً وجماعة من مواجهة حركة التاريخ...» (١١٢).

والواقع أن معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ تكاد تجمع - كذلك - على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات، بشكل أو بآخر. فهيغل في مثاليته يرى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة، ثم ما يلبث أن يطيح بها صوب الفكرة الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يكون التاريخ فيه، بشتى معطياته، تعبيراً كاملاً متجلياً لهذا العقل.

---

(١١٠) سورة الرعد ١١.

(١١١) سورة الانفال ٥٣.

(١١٢) التفسير الاسلامي للتاريخ للمؤلف، ص ٢٥٩-٢٦١، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين ١٩٧٥.

وماركس يخضع حركة التاريخ، بدولها وحضاراتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الانتاج وانعكاسه علىٰ (الظروف)، وأن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ثم ما يلبث ماركس أن يقع في تناقض أساسي مع نظريته عندما يقرر الدوام والثبات لمرحلة حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه - في إحدىٰ جوانبه - الديالكتيك الهيغلي الذي يؤول بحركة العالم إلىٰ السكون وعدم التغيّر بمجرد بلوغها مرحلة (تجلي المتوحّد).

أما توينبي فقد سرد لنا في دراسته للتاريخ مصير إحدىٰ وعشرين حضارة من مجموع ست وعشرين، تضمنت كل منها العديد من التجارب السياسية والدول - وانتهىٰ بها الأمر إلىٰ التدهور والسقوط، لأنها جميعاً كانت تجد نفسها في نهاية مسيرتها عاجزة عن الاستجابة للتحديات الداخلية أو الخارجية التي تبرز قبالتها بين الحين والحين فتطوي صفحاتها.. وأما شبنغلر، الذي يمثل حلقة الوصل بين ابن خلدون وتوينبي، فقد ألمحنا إلىٰ موقفه قبل قليل.

الفصل الثاني

الدّينُ وَالتاريخ الإسلاميّ

في إتجاه آخر يؤكد ابن خلدون موقفه (الديني) من خلال تفسيراته الملتزمة لعديد من وقائع تاريخنا الإسلامي بالذات، وهو الساحة التي قلنا أن جل اختباراته إنصبت عليها وأنه مارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده إلىٰ صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها مقدمته. وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحليلاً) للتاريخ الإسلامي، أو بالأحرىٰ لجوانب من التاريخ الإسلامي، يلقي المزيد من الأضواء علىٰ خصائصه وصيرورته.

في الباب الثالث الذي يخصصه ابن خلدون لمسألة (الدول) نلتقي بمقدمة أو فصل مطول بعنوان (انقلاب الخلافة إلىٰ الملك)[1] يسعىٰ من خلاله إلىٰ تحليل حركة التأريخ الإسلامي منذ فجر الدعوة وحتىٰ عصر بني العباس، ملتزماً إلىٰ حدّ كبير رؤية دينية واضحة تستمد مقوماتها من معطيات الإسلام نفسه كتاباً

(١) المقدمة ٣/٥٣٨-٥٤٨.

وسنة . وبسبب من أهمية هذا الفصل وارتباطه الإسلامي بالموضوع، ومن أجل الإحاطة بوجهات نظر ابن خلدون في مسيرة التاريخ الإسلامي، كان لا بدّ من ايراد هذا النصّ (القيّم)، على طوله، فيما عدا فقرات منه ليست بذات أهمية، وهو يبلغ درجة من الوضوح والترابط لا يحتاج معها لتنسيق أو تعليق.

يقول ابن خلدون: « أعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وان الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بدّ فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتمّ إلاّ بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها . وفي الصحيح (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه).

« ثم وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب إلى اطراحها وتركها فقال (ان الله اذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء، انتم بنو آدم وآدم من تراب) وقال تعالى ﴿ان أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ . ووجدناه أيضاً قد ذم الملك وأهله ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاف والاسراف في غير القصد والتنكب عن صراط الله . وانما حض على الإلفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة .

« واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول . وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله،

وتعطيل القوىٰ التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتىٰ تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة، كما قال ﷺ (من كانت هجرته إلىٰ الله ورسوله فهجرته إلىٰ الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلىٰ دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلىٰ ما هاجر اليه). فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فانه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد واعلاء كلمة الله، وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب لله وفي الله كان ممدوحاً، وهو من شمائله ﷺ. وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد ابطالها بالكلية فان من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أُبيح له باشتماله علىٰ المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرّفاً طوع الأوامر الإلهية. وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال (لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم)، فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخرٌ بها أو حق علىٰ أحد لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلاّ بالعصبية كما قلناه من قبل. وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة علىٰ الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما

فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه. فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله وحمله على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً. وقد قال سليمان صلوات الله عليه (ربِّ هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي) لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك.

« ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب رضي الله عنهما عند قدومه إلى الشام في أبهة الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال (اكسروية يا معاوية؟) فقال: (يا أميرَ المؤمنين إنا في ثغرٍ تجاه العدو وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة) فسكت ولم يخطئه لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين. فلو كان القصد رفض الملك من أصلح لم يقنعه هذا الجواب في تلك الكسروية وانتحالها، بل كان يحرض على خروجه عنها بالجملة. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي وسلوك سبله والغفلة عن الله، وأجابه معاوية بأن القصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم وإنما قصده بها وجه الله، فسكت.

« وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذراً من التباسها بالباطل، فلما احتضر رسول الله ﷺ، استخلف أبا بكر على الصلاة، إذ هي أهم أمور الدين، وارتضاه الناس للخلافة وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة، ولم

يجر للملك ذكر، لما أنه مظنة للباطل ونحلة يومئذٍ لأهل الكفر وأعداء الدين. فقام بذلك أبو بكر ما شاء الله متبعاً سنة صاحبه، وقاتل أهل الردّة حتىٰ اجتمع العرب علىٰ الإسلام.

« ثم عهد إلىٰ عمر فاقتفىٰ أثره وقاتل الأمم فغلبهم، وأذن للعرب في انتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليه وانتزعوه منهم، ثم صارت إلىٰ عثمان بن عفان ثم إلىٰ علي رضي الله عنهما، والكل متبرئون من الملك متنكبون عن طرقه.

« وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب، فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلىٰ الزهد في النعيم، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه. فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتطاولون إلىٰ خصبها... وقريباً من هذا كانت حال قريش في مطاعمهم ومساكنهم.

« حتىٰ إذا اجتمعت عصبية العرب علىٰ الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ، زحفوا إلىٰ أمم فارس والروم فطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم،

فزخرت بحار الرفّه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها. فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر. وهم مع ذلك على خشونة عيشهم فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد، وكان علي يقول (يا صفراء ويا بيضاء غرّي غيري) وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذ. وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة، وإنما يأكلون الحنطة بنخالها. ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم.... ولم يكن ذلك منعياً عليهم في دينهم إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفيوء، ولم يكن تصرفهم فيها باسراف، انما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم. وان كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنما يرجع إلى ما أشرنا اليه من الإسراف والخروج به عن القصد. وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبيل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة. فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولا خرجوا عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق.

« ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض

دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع اليه ملحد . وانما اختلف اجتهادهم في الحق وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه . وان كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، وإنما قصده الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق .

« ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به . ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمرٌ طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من اتباعهم، فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في اختراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة . وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر (لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة) ولو أراد أن يعهد عليه لفعل، ولكنه كان يخشى بني أمية أهل الحل والعقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة[٢] .

(٢) أغلب الظن أن عمر بذل محاولة ما بصدد تحويل الخلافة عن بني أمية، وان وفاته خلال أيام الحوار مع الخوارج حول موضوع الخلافة واستخلاف يزيد بن عبد الملك، لم تكن طبيعية وانه ربما تكن وراءها (أيدٍ) أموية خشيت أن يخرج الأمر من بين أيديها . وقد ناقشت ذلك في كتاب (ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز) .

وهذا الواحـد انما حمل عليـه منـازع الملـك التي هـي مقتضى العصبية . فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه . ولقد انفرد سليمان وأبوه داؤد صلوات الله عليهما بملك بني إسرائيل لما اقتضتـه طبيعة الملك فيهم من الانفراد به ، وكانوا ما علمت من النبوة والحق . وكذلك عهد معاوية إلىٰ يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا بتسليم الأمر إلىٰ سواهم . فلو قد عهد إلىٰ غيره اختلفوا عليه ، مع أن ظنهم كان به صالحاً ولا يرتاب أحد في ذلك ولا يظن بمعاوية غيره ، فلم يكن ليعهد إليه وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق . . . وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه وان كانوا ملوكاً فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي ، وإنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم إلا في ضرورة تحملهم علىٰ بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هـو أهـم لـديهم مـن كـل مقصد . يشهد بذلك ما كانوا عليه من الأتباع والاقتداء ، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم ، فقد إحتج مـالـك في (الموطـأ) بعمل عبد الملك . وأما مروان فكان من الطبقة الأولىٰ من التابعين وعـدالتهم معروفة ، ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك ، وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه[٣] وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلىٰ طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده ولم يهمل ، ثم جاء

---

(٣) ليست أحكام ابن خلدون نهائية في هذا المجال وبمجرد الرجوع إلىٰ تاريخه =

خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها .

« فكان ذلك مما دعا الناس إلىٰ أن نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم . وولي رجالها الأمر فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا ، حتىٰ جاء بنو الرشيد من بعده فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضىٰ الأمر إلىٰ بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً فتأذن الله بحربهم وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة وأمكن سواهم منهم . والله لا يظلم مثقال ذرة . ومن تأمل سير هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحري الحق من الباطل علم صحّة ما قلناه .

« . . .فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلىٰ الملك . وأن الأمر كان في أوله خلافة ، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه علىٰ أمور دنياهم وإن أفضت إلىٰ هلاكهم وحدهم دون الكافة . فهذا عثمان لما حصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه ، تأبىٰ ومنع من سلّ السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظاً للالفة التي

(العبر) يتبين التناقض الذي وقع فيه بصدد الحكم علىٰ عدد من خلفاء بني أمية .

بها حفظ الكلمة ولو أدىٰ ذلك إلىٰ هلاكه . وهذا علي أشار عليه المغيرة لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة علىٰ أعمالهم حتىٰ يجتمع الناس علىٰ بيعته وتتفق الكلمة ، وله بعد ذلك ما شاء من أمره ، وكان ذلك من سياسة الملك ، فأبىٰ فراراً من الغش الذي ينافيه الإسلام . وغدا عليه المغيرة من الغداة فقال لقد أشرت عليك بالأمس بما أشرت ثم عدت إلىٰ نظري فعلمت انه ليس من الحق والنصيحة وأن الحق فيما رأيته أنت . فقال علي : لا والله بل أعلم أنك نصحتني بالأمس وغششتني اليوم ، ولكن منعني مما أشرت به ذائد الحق .

« وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم[٤] . ونحن :

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقىٰ ولا ما نرقّعُ

فقد رأيت كيف صار الأمر إلىٰ الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري علىٰ منهاج الحق ، ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً . وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلىٰ الرشيد وبعض ولده . ثم ذهبت معاني الخلافة

---

(٤) الأحرىٰ أن يقول « اصلاح دينهم برفض مغريات دنياهم » فليس في تصور الإسلام أي تناقض أو تضاد بين إصلاح الدين وإصلاح الدنيا . .

ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ. وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض ثم ذهب رسم الخلافة واثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي احوالهم وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء. وكذلك فعل ملوك زناته بالمغرب مثل صنهاجه مع العبيديين (الفاطميين) ويغراده وبنى يزن أيضاً مع خلفاء بنى أمية في الأندلس والعبيديين بالقيروان.

« فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً ثم التبست معانيها واختلطت ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته عن عصبية الخلافة . . » .

وفي مكان آخر يتحدث عن دور الدين الإسلامي في جمع العرب على كلمة واحدة وتمكينهم من الملك، تحت عنوان (إن العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة) . . ويتدرج في البرهان على مقولته هذه . . « والسبب في ذلك - يقول - أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والانفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم فاذا كان الدين بالنبوة

او الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والانفة، الوازع عن التحاسد والتنافس، فإذا كان بينهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك. وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الاخلاق إلا ما كان من خلق التوحش (أي البداوة) القريب المعاناة، المتهيء لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما يتطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات، فان (كل مولود يولد على الفطرة) كما ورد في الحديث»[5].

فها هنا يطرح ابن خلدون المسألة بوجهيها، فيفسّر لنا الدور الكبير الذي لعبه الإسلام ازاء العرب في فجر انبعاثهم، ويبين لنا في الوقت نفسه المميزات الايجابية التي كانت هذه الأمة تتحلى بها فكان أن اختيرت لحمل آخر وأعظم رسالة في تاريخ الإنسان.. وهو من خلال تحليله الاجتماعي والسايكولوجي يعطينا مفتاح ذلك الاختيار وذلك الانجاز التاريخي الذي تحقق في تقابل هذين القطبين: الإسلام والعرب.

وبتخلي العرب عن هذا الالتزام الذي صنعوا به انجازهم العظيم

(٥) المقدمة ٢/٤٥٦.

ذاك، كانوا يفقدون دائماً قدرتهم على الفعل التاريخي، ويعودون إلى التمزق والتفكك، وتطغى عليهم طبائع البداوة السالبة التي هي نقيض الحضارة. وفي فصل له بعنوان (إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك) يتحدث ابن خلدون عن ضرورة هذا التقابل الفعال بين الإسلام والعرب إذا أريد لهم أن يلعبوا دوراً إيجابياً.. إذا أريد لهم أن يعطوا ويبدعوا وألا يرجعوا القهقرى إلى الأخذ والسلب والبداوة.

ان العرب ـ يقول الرجل ـ أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستعنوا عن غيرهم فصعب إنقيادهم بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم. وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلاّ لم تستقم سياسته.

« وأيضاً فإن من طبيعتهم ـ كما قدمناه ـ أخذ ما في أيدي الناس خاصة والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض، فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم وربما جعلوا العقوبات على المفاسد بالأموال حرصاً على تكثير

الجبايات وتحصيل الفوائد فلا يكون ذلك وازعاً، وربما يكون باعثاً بحسب الأغراض الباعثة على المفاسد واستهانة ما يعطي من ماله بجانب غرضه .فتنمو المفاسد بذلك ويقع تخريب العمران، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى، مستطيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران وتخرب سريعاً شأن الفوضى. فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك» أي لبداوتهم ورفضهم الانقياد لسلطة مركزية الا بالقهر والاكراه، ولحرصهم على جمع المال مقابل إهمالهم لتنفيذ الأحكام وضبط قوانين العمران ومستلزمات الحضارة، فلا يكون نتيجة ذلك كله إلا الفوضى والخراب. ويمضي ابن خلدون إلى القول وانما «يصير - العرب - إلى سياسة الملك بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع لهم من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض. واعتبر ذلك بدولتهم في الملة، لما شيد لهم الدين السياسة بالشريعة واحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذٍ ملكهم وقوي سلطانهم. كان رستم إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: أكل عمر كبدي يعلم الكلاب الآداب»، وتلك التفاتة من ابن خلدون، ومن رستم القائد الفارسي المطلع على أحوال العرب قبل الإسلام، إلى النقلة الهائلة التي نقلهم الدين الجديد إليها.. إنه النظام والالتزام والانقياد المسؤول للسلطة، المنبثق عن وازع طوعي بقوة الايمان ومستلزماته من أعماق

النفس . . وتلك هي ضرورات العمران والتحضر .

ثم ان العرب بعد ذلك « انقطعت منهم عن الدولة اجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلىٰ قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد واعطاء النصفة ، فتوحشوا كما كانوا ، ولم يبق لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم . ولما ذهب أمر الخلافة وانمحىٰ رسمها انقطع الأمر جملة من أيديهم وغلب عليهم العجم دونهم ، وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته ، بل قد يجهل الكثير منهم انهم قد كان لهم ملك في القديم ، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك . . ولكن بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلىٰ أصلهم من البداوة . وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلبة علىٰ الدول المستضعفة في المغرب لهذا العهد (القرن الثامن الهجري) فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران »[٦] . إنه الارتداد - إذن - إلىٰ البداوة ، وفقدان مستلزمات السياسة والتحضر التي يعرف الدين كم هي ضرورية للعمران البشري ، ويعرف - كذلك - كيف يضع - بها - الأمم والشعوب في قلب التاريخ .

وهو إذ يؤكد علىٰ الخلافة - كأعلىٰ مؤسسة سياسية في الدولة ،

---

(٦) المقدمة ٤٥٦-٤٥٨ .

لعب العرب المسلمون من خلالها دورهم الكبير ذاك ـ وعلى الوظائف والمؤسسات التي تليها في الأهمية[٧]، يشير بوضوح إلى شمولية الدور الذي تميزت به تلك المؤسسات جميعاً والذي كان يعالج في وقت واحد قضايا الدين والدنيا، وبذلك استطاعت هذه المؤسسات أن تؤدي مهمتها بجدارة في تسيير شؤون الدولة الإسلامية التي هي ليست بالدولة الوضعية (الدنيوية) ولا بالكهنوتية (الروحية). «إن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا، فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. والفقيه (لاحظ أنه لم يقل رجل الدين في أي مكان من

(٧) كتب ابن خلدون في مقدمته، فضلاً عن ذلك، عدداً من الفصول الاستعراضية غطت مساحة واسعة من الباب الثالث المتعلق بالدولة، عرض فيها لمسألة الخلافة وسائر ما يتعلق بها من مثل (اختلاف الأمة في حكم منصب الخلافة وشروطه: ص ٥١٨ـ٥٢٧) و(مذاهب الشيعة في حكم الإمامة: ص٥٢٧ـ٥٣٨) و(معنى البيعة: ص٥٤٨ـ٥٥٠) و(ولاية العهد: ص٥٥١ـ٥٦٤) و(الخطط الدينية الخلافية) كإمامة الصلاة والفتيا والقضاء والحسبة والسكة: ص ٥٦٤ـ٥٧٨ و(اللقب بامير المؤمنين: ص٥٧٨ـ٥٨٥) وابن خلدون لا يفعل في فصوله الاستعراضية هذه، كما ذكرنا، أكثر من أن يجمع وجهات النظر والنصوص حول الموضوع الواحد، وينسق بينها، ويعلق عليها، فليس ثمة ما في فصول مقدمته الأخرى من استقراء للظاهرة الاجتماعية ـ التاريخية، وبلورة لقوانينها، واستدلال على صحة تلك القوانين.

مقدمته) ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبداداً على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تفويضاً منها وهو معنى الوزارة عندهم، وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقاً أو مقيداً، أو في موجبات العزل ـ إن عرضت ـ وغير ذلك من معاني الملك والسلطان وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية، لا بدّ للفقيه من النظر في جميع ذلك لما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على مرتبة الملك والسلطان »[٨] .

ويحاول أن يضع يده على أحد الأسباب التي تكمن وراء انتصار المسلمين في حروبهم، في عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم، فبعد أن يصنّف الحروب إلى حروب بغي وفتنة وحروب جهاد وعدل[٦]، يتحول للحديث عن أسباب الانتصار ويرى أن « منها أمور ظاهرة وهي الجيوش ووفودها وكمال الأسلحة واستجادتها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف (أي التنظيم الميداني للقوات)، ومنها صدق القتال وما جرى مجرى ذلك . ومنها أمور خفية وهي إما من خدع البشر وحيلهم بالارجاف والكمائن . . وإما أن تكون تلك الأسباب الخفية أموراً سماوية، لا قدرة للبشر على اكتسابها، تلقى في القلوب فيستولي الرهب عليهم لأجلها

(٨) المقدمة ٣/٦٠٢-٦٠٣ وانظر ٣/٧١٢ .

(٩) المقدمة ٣/٦٥٣ .

فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية. وتأمل ما وقع للرسول ﷺ من غلبته للمشركين في حياته بالعدد القليل، وغلبة المسلمين كذلك في الفتوحات، فان الله سبحانه وتعالىٰ تكفل لنبيه (ص) بالقاء الرعب في قلوب الكافرين حتىٰ يستولي علىٰ قلوبهم فينهزموا، معجزة لرسوله (ص) فكان الرعب في قلوبهم سبباً للهزائم في الفتوحات الإسلامية كلها، إلا أنه أخفىٰ عن العيون»[10].

فان خلدون ـ ها هنا ـ وهو الذي عرف بتأكيده علىٰ العوامل المادية والجغرافية في تفسير تاريخ الجماعات البشرية، يرفض الأخذ بالأسباب المادية للانتصار الحربي، علىٰ الأقل فيما يتعلق بعصري النبوة والخلافة الراشدة، ويرىٰ أن هناك أسباباً خفية (غيبية) هي التي تكمن وراء الانتصارات في الفتوحات الإسلامية كلها، رغم أنها أخفىٰ عن العيون من سائر العوامل المنظورة التي تساعد علىٰ الانتصار. ولكن ابن خلدون، بتأكيده علىٰ هذا الجانب من المسألة، وهي الرعب الذي يتسرّب إلىٰ قلوب الأعداء، ينسىٰ الجوانب الأخرىٰ التي لا تقل أهمية في تحليل الدوافع الروحية والنفسية للانتصار، إن لم تفق في أهميتها الجانب المذكور الذي يسلط الضوء علىٰ البعد السلبي.. أما البعد الايجابي فهو الطاقة الهائلة التي فجرها

---

(١٠) المقدمة ٣/٦٦٤-٦٦٥.

الإحساس الايماني في نفوس المقاتلين ويحيل كل واحد منهم إلى عشرة مقاتلين أو عشرين كما يحدثنا القرآن الكريم في أكثر من مكان.

ويتحدث ابن خلدون عن دور الإسلام في نشر اللغة العربية والوصول بها إلى أبعد الافاق، وعن الارتباط الدائم بين كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام وبين اللغة التي حملتها، ويسوق للتدليل على ذلك عدداً من الوقائع التاريخية. يقول: «إن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها ولذلك كانت لغات أهل الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية.. والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الامم. والدين والملة صورة للوجود وللملك، وكلها مواد له، والصورة مقدمة على المادة، والدين انما يستفاد من الشريعة وهي بلسان العرب لما أن النبي (ص) عربي فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسنة في جميع ممالكها. واعتبر ذلك في نهي عمر (رضي) عن بطانة الأعاجم وقال: إنها خبّ أي مكر وخديعة. فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلها في جميع ممالكها لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب. وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك

لغة في جميع امصارهم ومدنهم، وصارت الألسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة.. ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق، وزناته والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك من الاستيلاء علىٰ جميع الممالك الإسلامية، فسد اللسان العربي لذلك وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة العربية إلا قليلاً بالأمصار.

« فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا علىٰ دين الإسلام، ذهب ذلك المرجح وفسدت اللغة العربية علىٰ الإطلاق ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم، وذهبت اساليب اللغة العربية من الشعر والكلام إلاّ قليلاً يقع تعليمه صناعياً بالقوانين المتدارسة من كلام العرب وحفظ كلامهم لمن يسّره الله تعالىٰ لذلك. وربما بقيت اللغة العربية بمصر والشام والاندلس لبقاء الدين طلباً لها فانخفضت ببعض الشيء. وأما في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق لها أثرٌ ولا عين حتىٰ أن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس»[11].

وفي المدخل الذي مهد فيه ابن خلدون لمقدمته[12]، حيث تحدث

---

(١١) المقدمة ٤/٨٨٨-٨٩٢.

(١٢) المقدمة ص٣٤٩-٤٠٨.

عن أهمية علم التاريخ وعن المعايير التي يتوجب على المؤرخ أن يأخذ بها لتجاوز الوقائع الكاذبة ورفض ما لا يمكن تصديقه، يعبر ابن خلدون ـ كذلك ـ عن رؤيته الدينية والتزامه، ويسعى جاهداً بأسلوبه النقدي لتنقية جوانب من التاريخ الإسلامي ورجالاته الكبار احاطت بها وبهم الكثير من الشوائب والأكاذيب، حيث يناقش ويفند مسألة العلاقة بين العباسة اخت الرشيد وجعفر بن يحي ابن خالد، وانها كانت السبب وراء نكبة الرشيد للبرامكة، ويؤكد أن الدافع الحقيقي لتلك النكبة هو «استبدادهم على الدولة واحتجانهم أموال الجباية حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل اليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه...»[(١٣)].

كما يناقش ويفند أكذوبة انكباب الرشيد على الخمر واقتران سكره بسكر الندامى «فحاشى لله ـ يقول ابن خلدون ـ ما علمنا عليه من سوء، وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء ومحاوراته للفضيل ابن عياض وابن السماك والعمري ومكاتبته سفيان الثوري وبكائه من مواعظهم ودعائه بمكة في طوافه، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلوات وشهود الصبح لأول

---

(١٣) انظر المقدمة، الصفحات ٣٧٤-٣٧٨.

وقتها . حكىٰ الطبري وغيره أنه كان يصلي في كل يوم مائة ركعة نافلة، وكان يغزو عاماً ويحج عاماً » ثم يتطرق ابن خلدون بعد ذلك إلىٰ ما كان عليه خلفاء بني العباس الأوائل من بعد عن الترف والتزام بالدين وفهم لمتطلبات الشريعة، وكيف أدرك المهدي اباه المنصور « وهو يتورع عن كسوة الجديد لعيالة من بيت المال» وكيف كان « يباشر الخياطين في ارقاع الخلقان من ثياب عياله . . فكيف يليق بالرشيد، علىٰ قرب العهد من هذا الخليفة وأبوته، وما ربي عليه من أمثال هذه السير في أهل بيته والتخلق بها، ان يعاقر الخمر أو يجاهر بها، وقد كانت حالة الإشراف من العرب الجاهلية في اجتناب الخمر معلومة . . وكان شربها مذمة عند الكثيرين منهم، والرشيد وآباؤه كانوا علىٰ ثبج (أي في القمة) من اجتناب المذمومات في دينهم ودنياهم، والتخلق بالمحامد وأوصاف الكمال ونزعات العرب . . » وما يلبث بعد طرح مزيد من الوقائع أن يصل إلىٰ القول « بأن أولئك القوم كلهم كانوا بمنجاة من إرتكاب السرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم، لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين[١٤] التي لم يفارقوها بعد، فما ظنك بما يخرج عن الإباحة إلىٰ الحظر وعن الحليّة (أي التحليل) إلىٰ الحرمة؟ لقد اتفق المؤرخون: الطبري والمسعودي وغيرهم علىٰ أن

(١٤) يقصد بالسذاجة هنا النظرة السليمة والوضع الصحيح الطبيعي الذي لم تشبه شائبة . انظر المقدمة هامش رقم ٦٨ ص ٣٧٤ .

جميع من سلف من خلفاء بني أمية وبني العباس إنما كانوا يركبون بالحلية الخفيفة من الفضة في المناطق والسيوف واللجم والسروج. وأن أول خليفة أحدث الركوب بحلية الذهب هو المعتز بن المتوكل ثامن الخلفاء بعد الرشيد. وهكذا كان حالهم أيضاً في ملابسهم، فما ظنك بمشاربهم؟ ويتبين ذلك بأتم من هذا إذا فهمت طبيعة الدولة في أولها من البداوة والغضاضة »[١٥].

وينتقل ليناقش ويفند ما أشيع عن أحد رجالات الدولة العباسية - على سبيل المثال - وهو يحيى بن أكثم قاضي المأمون من أنه كان يعاقر الخمر ويميل الى الغلمان، ويبين كيف أنه وخليفته المأمون كانا يلتقيان على الحق والتزام أوامر الشريعة، وكيف أنهما كانا يصليان الصبح جماعة. وقد ذكر لأحمد بن حنبل، خصمه الفكري، ما يرميه به الناس فقال « سبحان الله، سبحان الله، ومن يقول هذا؟ وأنكر ذلك إنكاراً شديداً. واثنى عليه اسماعيل القاضي، فقيل له ما كان يقال فيه، فقال: معاذ الله أن تزول عدالة مثله بتكذب باغ وحاسد. وقال أيضاً: يحيى بن اكثم أبرأ إلى الله من أن يكون فيه شيء مما كان يرمى به من أمر الغلمان، ولقد كنت أقف على سرائره فأجده شديد الخوف من الله، لكنه كانت فيه دعابة وحسن خلق فرمي بما رمي به، وذكره (المحدث الجليل) ابن

---

(١٥) انظر المقدمة، الصفحات ٣٨٧-٣٨١.

حبان في الثقات وقال: لا يشتغل بما يحكى عنه لأن أكثرها لا يصح عنه. كما خرّج عنه الترمذي في كتابه الجامع، وروى عنه البخاري في غير الجامع (الصحيح). فالقدح فيه يقول ابن خلدون ـ قدح في جميعهم..» وهم على ما هم عليه من تحرز في أخذ الحديث من غير ذوي الامانة والدين. ويضع ابن خلدون يده على بعض الأسباب التي تكمن وراء اتهامات باطلة كهذه «فهم يستندون في ذلك إلى أخبار القصاص الواهبة التي لعلها من إفتراء اعدائه ـ أي أعداء ابن اكثم ـ فانه كان محسوداً في كماله وخلته للسلطان. وكان مقامه من العلم والدين منزهاً عن مثل ذلك»[16].

وبعد أن يستعرض احدى الأقاصيص السخيفة التي لفقت على المأمون وصورته كما لو كان «أحد عشاق الأعراب»[17]، يمضي ابن خلدون بموقفه النقدي الصارم في البحث عن أسباب الوضع والاختلاق في الرواية التاريخية، إلى القول «وأمثال هذه الحكايات كثيرة وفي كتب المؤرخين معروفة، وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الانهاك في اللذات المحرمة، وهتك قناع المخدرات، ويتعللون بالتأسي بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم، فلذلك تراهم كثيراً ما يلهجون بأشباه هذه الأخبار وينقرون عنها عند تصفحهم لأوراق الدواوين. ولو ائتسوا بهم في غير هذا من أحوالهم وصفات

---

(١٦) المقدمة ص٣٨٢-٣٨٣.

(١٧) المقدمة ص٣٨٣-٣٨٤.

الكمال اللائقة بهم، والمشهودة عنهم، لكان خيراً لهم لو كانوا يعلمون. ولقد عذلت يوماً بعض الأمراء من أبناء الملوك في كلفه بتعلم الغناء وولوعه بالاوتار، وقلت له: ليس هذا من شأنك ولا يليق بمنصبك. فقال لي: أفلا ترىٰ إلىٰ ابراهيم بن المهدي (الخليفة العباسي) كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنين في زمانه؟ فقلت له : يا سبحان الله، وهلا تأسيت بأبيه أو بأخيه؟ أو ما رأيت كيف قعد ذلك بابراهيم عن مناصبهم؟ فصم عن عذلي وأعرض، والله يهدي من يشاء»[(١٨)].

وابن خلدون يذكرنا هنا بذلك التحذير الذي أطلقه المؤرخ الأندلسي القاضي أبو بكر بن العربي، قبل ذلك بأكثر من ثلاثة قرون في كتابه القيّم (العواصم من القواصم) من أن أحد أبرز الدوافع لاختلاق هذه الروايات وتسليط الضوء عليها هو رغبة الخلف في تبرير ممارساتهم اللاأخلاقية واشباع شهواتهم بحجة أن السلف كانوا قد اقترفوها.

وفي تفنيد ابن خلدون لقصة العباسة اخت الرشيد وادانته للبرامكة ودفاعه عن الرشيد والمأمون ورجالاتها، وتجاوز ذلك كله إلىٰ تبرئة ساحة الكثير من خلفاء بني أمية الذين سبقوهم، وفي تأكيده علىٰ أخلاقية العرب الذين كانوا يأخذون أنفسهم كما يقول

---

(١٨) المقدمة ص ٣٨٥ .

« بالتخلق بالمحامد وأوصاف الكمال » . . في هذا كله موقف واضح يقفه ابن خلدون ازاء بعض معطيات الحملة الشعوبية ضد الإسلام والعرب، والتي أخذت تطل برأسها منذ العصر العباسي الأول، الأمر الذي يبعد هذه الصفة التي سعى بعض الباحثين المعاصرين إلى إلصاقها بالرجل بسبب من بعض مقولاته عن العرب، تلك التي انتشرت في مقدمته هنا وهناك. وهذا يقودنا ـ بالضرورة ـ إلى أن نقف قليلاً عند بعض هذه المقولات التي وصف بها العرب بصفات سالبة، اثارت ولا تزال، العديد من المناقشات من مثل « ان العرب لا يتغلبون إلا على البسائط »[19] و« إن العرب اذا تغلبوا على أوطان اسرع اليها الخراب »[20] و« ان العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك »[21] و« إن المباني والمصانع في الملة الإسلامية ـ ويقصد بها العرب الفاتحين ـ قليلة بالنسبة إلى قدرتها والى من كان قبلها من الدول »[22] و« أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الخراب الاّ في الأقل »[23] و« ان العرب أبعد الناس عن الصنائع »[24] و« ان حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم »[25].

ونستطيع أن نتبيّن، من خلال المناقشات التي أثيرت حول هذا

---

(19) المقدمة ٢/٤٥٣ .

(20) المقدمة ٢/٤٥٣-٤٥٥ .

(21) المقدمة ٢/٤٥٦-٤٥٨ .

(22) المقدمة ٤/٨٥٦-٨٥٧

(23) المقدمة ٤/٨٥٧-٨٥٨ .

(24) المقدمة ٥/٩٢٩-٩٣٠ .

(25) المقدمة ٦/١٢٤٧ .

الموضوع، ثلاثة تيارات أساسية يتهم أولها ابن خلدون بنزعته البربرية أو تملقه السلطات البربرية التي عاصرها وعمل في ظلالها، ويدافع ثانيها عنه بحجة أنه لم يقصد بالعرب سوى البدو غير المتحضرين. أما ثالثها فيرى أن آراءه في هذا الصدد جاءت إنعكاساً للمرحلة التاريخية التي عايشها أو كان قريب عهد بها والتي كانت القبائل العربية في الشمال الافريقي قد عاثت فيها هناك فساداً وتخريباً (٢٦).

ونحن لا نستطيع أن نأخذ بكل واحد من هذه الآراء على انفراد، ففيما يتعلق بالرأي الأول لم يستطع أحد من المؤرخين أن يجزم بانتماء ابن خلدون البربري، على العكس إن معظم الروايات تميل لايصال نسبه إلى عرب الجنوب من الحضارمة. ثم ان الرجل حتى وهو يعمل في ظلال السلطات البربرية لاقى من المتاعب والأهوال ما لاقى ولم يستطع أن يفرغ للكتابة، سنوات معدودات، الا بشق النفس، ثم ما لبث أن انتهى به المطاف إلى مصر المملوكية لا البربرية، حيث تقلد هناك أيضاً مناصب عديدة وواصل كتاباته وتنقيحاته. ثم أن الرجل ـ من جهة ثالثة ـ لم يأل جهداً في أماكن

---

(٢٦) انظر على سبيل المثال: طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان ص ١٠٢ وعلي عبد الواحد وافي: عبد الرحمن بن خلدون (سلسلة اعلام العرب) ص٢١٩ـ٢٢٨ ومحمد عبد الله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، الطبعة الثالثة ص١٢١ـ١٣٠. وانظر كذلك معجم الالفاظ الملحق بترجمة البارون دوسلان الفرنسية لمقدمة بن خلدون.

عديدة من مقدمته في الدفاع عن العرب ضد الروايات الكاذبة التي دسّت على تاريخه، كما تبيّن لنا قبل قليل، وفي تبيان فضل العرب، ولا سيما بعد ظهور الإسلام فيهم، والتبسّط في طرح دورهم التاريخي العظيم الذي جاء الفصل الثاني من هذا البحث تأكيداً له. وفي المقابل كان يسحب بعض مقولاته على البربر أيضاً حينما كان هناك تشابه في التجربة التاريخية بينهم وبين العرب. فهو يبدأ فصله المعنون بـ «أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها ...» بقوله «إن السبب في ذلك ما ذكرنا مثله في البربر بعينه، اذ العرب أيضاً أعرق في البدو وأبعد عن الصنائع ...»(٢٧)

ويُرفض الرأي الثاني بمجرد أن نرجع إلى مقولات ابن خلدون آنفة الذكر لكي ما نلبث أن يتبيّن لنا كيف أن ابن خلدون لم يقف في تحليله عند حدود مصطلح (البدو) الذي يقتصر على العرب غير المتحضرين والذين لم يعرفوا حياة المدن، وإنما تنسحب هذه التحليلات لكي تشمل عموم لفظ العرب: بداة ومتحضرين، وهو واضح في هذا تماماً، خصوصاً لدى حديثه عن الأجيال الأولى من العرب التي حملت الإسلام إلى مشارق الأرض ومغاربها.

أما الرأي الثالث فهو أقرب إلى الصواب، لكن ألم يحدثنا إبن خلدون في التمهيد الذي سبق به مقدمته أنه ما كتب هذه المقدمة

---

(٢٧) المقدمة ٤/٨٥٦-٨٥٧.

أساساً إلاّ لصياغة معايير دقيقة تمكن المؤرخ من تمييز الحق من الباطل وتمحيص الروايات وأخذ ما يمكن تصديقه وما لا يحتمل الكذب ورفض ما سوى ذلك؟ أفيقع، هو الذي نعى على المؤرخين السابقين تحيزهم وهواهم وميلهم، في وهدة الهوى والتحيز والميل بهذا الوضوح وهذه الصراحة، فيهاجم العرب هذا الهجوم القاسي لا لشيء إلاّ لأنه عاصر مرحلة لعبت فيها (بعض) القبائل العربية في الشمال الافريقي من مثل بني هلال وسليم ورباح وعدي دوراً تخريبياً مريعاً؟

يبقى ثمة احتمال رابع يتعلق بمنهج ابن خلدون نفسه، ذلك المنهج الذي يقوم على التعميم أحياناً[٢٨]، وهو ليس بدعاً في هذا، فان أشد فلاسفة التاريخ الغربيين حداثة، وبخاصة أصحاب المثالية الهيغلية والمادية التاريخية، وقعوا في الخطأ نفسه، فمارسوا خطيئة (التعميم)، وسحبوا جزيئات التجربة التاريخية على مساحات واسعة في الزمان والمكان من أجل تأكيد مبادئهم الكلية الشاملة. بل ان أزمة الفكر الغربي أساساً - كما بينا في أكثر من مكان - هي في هذا الخطأ المنهجي الذي يمطّ الجزئيات بما هو فوق طاقتها، والذي

(٢٨) يتجاوز ابن خلدون في بعض الأحيان، وكما رأينا في الفصل السابق، منطق التعميم ويحاول أن يطرح الاحتمالات المختلفة للواقعة التاريخية وألا يحتويها بقانون صارم قد لا ينطبق عليها انطباقاً هندسياً، ولعل الفضل في ذلك يعود إلى رؤيته الدينية التي كانت تحتم عليه الاهتمام بالتغاير التاريخي وعدم اعتبار القوانين التاريخية حتميات صمّاء.

يسحب رؤية عصر ما، بكل ما تحمله من خصائص ذاتية نسبية موقوتة، لكي يغطي بها حركة التـأريـخ البشري كلـه .. ولكننـا نعرف كيف أخذت التيارات الفكرية الجديدة، سواء في المادية التاريخية أم الفرويدية أم غيرهما، تطامن من كبريائها أمام الحقائق العلمية والتاريخية وتعلن عن تـراجعهـا عـن الكثير مـن المواقـف التعميمية التي مارستها تلك المذاهب (الكلاسيكية) الماضية.

إنه شيء أساسي في ذهنية وسايكولوجية الفلاسفة والباحثين في فروع المعارف الإنسانية، إنهم قد وضعوا أيديهم علىٰ حقائق قيمة في تفسير بعض جوانب الحياة البشرية وكونوا، علىٰ ضوء ذلك، رؤية أو فلسفة يمكن أن تلقي نوراً نفاذاً إلىٰ مساحات واسعة من تاريخ السعي البشري في العالم، يسعون إلىٰ التشبث بهذه الرؤية أو الفلسفة إلىٰ حدّ التشنّج المنهجي، بحيث يريدون أن يكون التاريخ كله، بوقائعه الكثيفة المزدحمة المتغايرة المعقدة الصعبة، مصداقاً لهذه الرؤية أو تلـك الفلسفـة. وتحدث ـ كثيراً ـ عمليـات تفصيـل قسري، أو إعادة صياغة للوقائع نفسها من أجل أن تنسجم مع رؤاهم وفلسفاتهم التي صاغوها سـفاً، والتي انبثقت متجانسة مع قدر من الوقائع لا مع كل الوقائع أو حتى جلّها!!

ألا يجوز أن يكون ابن خلدون قد وقع في خطأ كهذا؟ نعم.. وإننا بالرجوع إلىٰ معطيات مقدمته جميعاً نضع أيدينا علىٰ حشد من التعميمات لمقولات قد تنطبق علىٰ عصر ما أو مكان ما ولكنها لا

تنطبق علىٰ كل زمان ومكان من مثل التحديد الزمني الصارم لأعمار الدول، ومن مثل أن الدول لا تقوم إلا بالعصبية .. إلخ .. ولنقرأ - معاً - هذه الفقرة التي وردت في المقدمة الخامسة من الباب الأول « . . .واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتىٰ في حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً واقبالاً علىٰ العبادة من أهل الترف والخصبة» . تحليل صائب، لكنه ما يلبث أن يمارس التعميم فيبعد عن الصواب، بدرجة أو أخرىٰ « بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من الفساد والغفلة المتصلة بالاكثار من اللحمان والأدم ولباب البر . ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي . وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب»[٢٩] .

ولكننا نعرف أن الدعوة الإسلامية شقت طريقها في المدن والأمصار وقامت علىٰ أكتاف أناس اختلفت حظوظهم من الطعام والشراب. ونعرف أيضاً أن البادية كانت أقرب إلىٰ الارتداد، بُعيد وفاة الرسول ﷺ، وأنه لم يبقَ مخلصاً للاسلام ودولته، في تلك الفتنة الجامعة، كما تذكر الروايات غير المدن الكبيرة الأصيلة في تحضرها كالمدينة ومكة والطائف.

---

(٢٩) المقدمة ١/٤٩٦ .

ويمكن للقارىء أن يرجع إلى فهارس مقدمة ابن خلدون لكي يرى بأم عينه مزيداً من الأمثلة على تعميميته، إن ابن خلدون يسحب على مدى الزمان والمكان وقائع هي بمثابة أمداء محدودة من حركة الزمان وأبعاد المكان.

ومن ثم ألا يجوز لنا أن نستنتج بأن الذي دفع ابن خلدون إلى اصدار تلك المقولات بحق العرب، ليس مجرد ردّ فعل نفسي وفكري ازاء ما أحدثته هجمات بعض قبائلهم في الشمال الافريقي، مع ترجيحنا النسبي لهذا العامل - وإنما رغبة منه في التعميم الذي مارسه في اكثر من مكان والذي يقود بالضرورة إلى مدّ المقولات أو النظريات أو القوانين إلى أكبر مدى زماني أو مكاني، لكي يعطيها صفة الشمولية ويجعلها أكثر ثقلاً وأهمية في حركة التاريخ على حساب الوقائع التاريخية نفسها؟

ومن ثم، فانه إذا كانت بعض القبائل العربية، في فترة ما من تاريخها، لا تقدر على التغلب إلاّ على البسائط، عممت في مقدمة ابن خلدون واصبحت «ان العرب لا يتغلبون إلا على البسائط» ولكننا نعرف ما الذي فعله العرب المسلمون خلال فتوحاتهم وكيف أنهم تحدّوا جغرافية العالم فلم يقف أمامهم شيء!!.

وإذا كانت بعض الجماعات العربية لدى تغلبها على بعض الأوطان أسرع اليها الخراب عُمم ذلك في مقدمة ابن خلدون

وأصبح « ان العرب إذا تغلبوا علىٰ أوطان أسرع اليها الخراب » . وكلنا نعرف ما تفجر علىٰ أيدي العرب المسلمين ، بعد الفتح ، من خير حضاري عميم نقل العالم خطوات واسعة إلىٰ الامام تمدناً وتحضراً .

وإذا كانت بعض الجماعات العربية بعيدة عن سياسة الملك ،عمم ذلك وأصبح « إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » وكلنا نعرف أن العرب المسلمين هم الذين ساسوا ثلاثة دول كبرىٰ ـ علىٰ الاقل ـ لعبت دورها الخطير في تاريخ البشرية . دولة الراشدين ودولة الأمويين في الشام والأندلس ، ودولة العباسيين .

وهكذا تجيء المقولات الأخرىٰ نتيجة طبيعية لهذه النزعة الصارمة في التعميم اللهم إلا تحفظاً واحداً يطرحه في إحدىٰ هذه المقولات حيث يذكر « ان المباني التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الخراب إلاّ في الأقل » .

ويبدو لنا ـ من ثم ـ لماذا لم يمنحنا ابن خلدون تحديداً صارماً لما يريده بمصطلح العرب ، هل هم البدو ؟ أم العرب المتحضرين ؟ أم الاثنين معاً ؟ إن تحديداً كهذا يجيء نقيضاً لنزعة التعميم التي تعتبر احدىٰ مناقص مقدمة ابن خلدون .

وليس شرطاً ، بعد هذا كله ، أن نتخذ من مقدمة ابن خلدون ، ذلك العمل الفذّ الملهم ، موقف الدفاع ، في محاولة مرهقة لجعل

معطياتها جميعاً تقف في جانب الصواب، ما دام أنه ما من فكر بشري، ما من محاولة استقرائية، ما من جهد وضعي، إلا وهو معرض للخطأ والصواب، إنْ علىٰ مستوىٰ الموضوع أو علىٰ مستوىٰ المنهج . . . ويكفي ابن خلدون اكباراً، أنه في مساحات واسعة من عمله الكبير هذا، كان رائداً وعبقرياً في نفس الوقت!! .

الفصل الثالث

الدِّينُ وَالمعرفة

يتحدث ابن خلدون في احدى فقرات الباب الثالث من مقدمته، والذي يتناول فيه (الدول العامة)، عن ضرورات الاجتماع البشري وعلى رأسها ما يسميه بـ (حقيقة الملك) أي سلطان الحكم والشرائع التي يسوس بها الجماعات؛ فاذا استثنينا النظم البدائية التي يقوم الحكم فيها على البطش والقوة المحضة، فاننا نجد أنفسنا أمام نوعين من سياسات الحكم وتشريعاته المختلفة، يسمي النوع الأول بالسياسة العقلية، أي الوضعية، ويسمي النوع الثاني بالسياسة الدينية (المستمدة من الوحي)، ويقف بوضوح إلى جانب النوع الثاني بما أنها أكثر موضوعية وشمولية، ويعلق رفضه القاطع للنوع الأول، يقول «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد

من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لـذلـك وتجيء العصبيـة المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب ان يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤهـا (سنـة الله في الذيـن خلـوا مـن قبل)[1]. فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود فيهم دنياهم فقط، فانها كلها عبث وباطل، اذ غايتها الموت والفناء، والله يقول ﴿أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً؟﴾[2]، فالمقصود بهم انما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم ﴿صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض﴾[3] فجاءت الشرائع تحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي في الاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع.

« فلما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية،

---

(١) سورة الأحزاب ٣٨.

(٢) سورة المؤمنون ١١٥.

(٣) سورة الشورى ٥٣.

في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية، وما كان منه بمقضى السياسة واحكامها فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾[4]، لأن الشارع اعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم. وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره. قال ﷺ (إنما هي اعمالكم ترد عليكم)، وأحكام السياسة انما تطلع على احكام الدنيا فقط ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا﴾[5]، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء (ع) ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء. فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة».

وما يلبث ابن خلدون أن يلخص وجهة نظره بقوله «إن الملك الطبيعي (أي البدائي) هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي (اي الوضعي) هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة (الشرعية) هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند

---

(٤) سورة النور ٤٠ .

(٥) سورة الروم ٧ .

الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به »[٦] . وقد أكد ابن خلدون هذه المسألة مرة أخرى في مقدمته الثانية والخمسين المعنونة بـ « في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره »[٧] .

فهو إذن يدين النظم الوضعية، التي يسميها بالسياسية أو العقلية، لأنها تتميز بالقصور والنسبية بما انها معطيات الفكر البشري الوضعي المستمد من الحواس ذات القدرات المحدودة وهو ما تتميز به العلمانية Secularism في القرن العشرين . وهو يدعو، بدلاً من ذلك إلى (الخلافة) كنظام شرعي يستمد من الوحي الذي تتنزل به الأديان رؤيته الشمولية القادرة على تحديد موقع الحياة الدنيا في مسيرة الزمن الطويلة التي تؤول إلى الحياة الخالدة في الآخرة، وتقيس أحوال الدنيا بهذا المقياس الأكثر موضوعية وامتداداً . . وفي كلمات قلائل يكثّف الرجل مفهوم الخلافة « انها خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به » .

وفي مكان آخر يقف عند مفهوم (الخلافة) وشروطها ويرى أن « . . .السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة

---

(٦) المقدمة ٣/٥١٦-٥١٨ .

(٧) المقدمة ٣/٧١١-٧١٢ .

المصالح كما تشهد به الشرائع، واحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره، فانه فاعل للخير والشر معاً ومقدرهما، إذ أنه لا فاعل سواه، فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك »[٨] .

مرة أخرى . . احكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان، بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره!! لا بل ان الرجل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ومن خلال رؤية إسلامية تتميز بالوضوح والجلاء يقدر « ان الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له »[٩] ، اذ أن الهدف الأساسي لخلق الإنسان هو استخلافه في الأرض ليعبد الله من خلال سعيه فيها واعماره إياها . . ويرى ان الاجتماع البشري ضروري للنوع الإنساني إذا ما أريد له أن يؤدي دوره العمراني من خلال استخلاف الله اياه في العالم « إذا كان التعاون (بين النوع الإنساني) حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلاّ لم يكمل وجودهم وما أراده الله من

---

(٨)المقدمة ٢/٤٤٤-٤٤٧ ويمكن للقارىء أن يرجع إلى نص هذه المقدمة نظراً لأهميتها .

(٩) المقدمة ٢/٤٥٢ .

اعتمار العالم بهم واستخلافه اياهم» ثم يصل إلى هدفه دون مواراة ويقول « هذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم»[١٠] . ومن ثم نضع ايدينا على ذلك الارتباط العميق بين معطيات مقدمته وبين رؤيته الدينية الواضحة .

وشريعة الله التي يتوجب على المستخلفين في العالم الالتزام بها هي الحق والعدل وليس وراءها إلا الباطل والظلم اللذان يقودان إلى خراب العمران ودمار الحضارة البشرية « ..كل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه . فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتمدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الإنسان ظلمة، وغصّاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها، لاذهابه الآمال من أهله . واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة لمراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم ـ كما رأيت ـ مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه

---

(١٠) المقدمة ١/٤٢١-٤٢٢ .

مهماً، وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر»[11].

وهو يتوغل في أعماق النفس البشرية فيرىٰ أنها ركبت على الخير والشر وأنه بدون الاقتداء بالدين، وتعهد الوازع الذي يغرسه بالنمو والحماية، فانه سيميل صوب الشر الأكثر ثقلاً وشراً في حياة الإنسان.. وسيكون مردود ذلك ولا ريب ايذاناً بفساد العمران «ان الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر، كما قال تعالىٰ ﴿وهديناه النجدين﴾[12] وقال ﴿فالهمها فجورها وتقواها﴾[13]. والشر أقرب الخلال اليه، إذا أهمل في مرعىٰ عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين، وعلى ذلك ـ أي على هذا الطريق ـ الجمّ الغفير إلاّ من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عـينه إلىٰ متاع أخيه، امتدت يده إلى أخذه، إلاّ أن يصده وازع...»[14].

وهو يعود مراراً لكي ينعىٰ على الأحكام (الوضعية) جورها في الغالب، ولن يكون البديل الذي يحمي العمران أو الحضارة البشرية وينميها إلاّ (الخلافة الشرعية)، إلاّ أنها ـ للأسف ـ قليلة

---

(١١) المقدمة ٣/٦٨١ ـ ٦٨٢ وأنظر ٣/٦٨٥ ـ ٦٨٦.

(١٢) سورة البلد ١٠.

(١٣) سورة الشمس ٨.

(١٤) المقدمة المقدمة ٢/٤٢٢.

اللبث، كما يقرّر ابن خلدون بنبرة تستمد جرسها المتشائم من واقع التاريخ المنصرم المحدود، لا من مطلق الحقيقة المجردة والزمن الآتي «أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض انما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث»[(١٥)].

ويتحدث في مقدمة له بعنوان (الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب) عن الفكر بما أنه الإرادة التي تميز الإنسان عن سائر الحيوانات، وتمكنه من اداء دوره العمراني في العالم كخليفة عن الله فيه.. وهو هنا يشير إلى ثلاثة انماط من النشاط العقلي الذي يمارسه الإنسان، ويطرح في هذا المجال ـ كما فعل في مجالات أخرى من الباب السادس ـ جوانب عديدة من تصوّره لنظرية المعرفة، ولا يكاد وهو يتوغل في الموضوع أن يفارق طريقته التي اعتادها: الإحساس الدائم بالحضور الإلهي المستمر في التاريخ، والاستشهاد بآيات من كتاب الله، وهما أمران لهما دلالتهما على عمق الحسّ والرؤية الدينية لدى ابن خلدون «قد بيّنا أن الإنسان من جنس الحيوانات، وان الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جُعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه وهو العقل النظري. وهذا الفكر انما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه. ويبدأ

(١٥) المقدمة ٤/٨٧١.

من التمييز، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل له الله في مدارك الحسّ والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالىٰ في الامتنان علينا ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾[16] فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولى فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها. وانظر إلىٰ قوله تعالى مبدأ الوحي إلىٰ نبيه ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. إقرأ وربك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم﴾[17]، أي أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلاً له، بعد أن كان علقة ومضغة فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي، وأشارت اليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهي الإنسانية وحالتاها الفطرية والكسبية في أول التنزيل ومبدأ الوحي، وكان الله عليماً حكيماً»[18].

وما دمنا بصدد نظرية المعرفة فلنا أن نعرف موقف ابن خلدون من الفلسفة على ضوء رؤيته الدينية، وهي مسألة طالما ثار حولها الجدل ككثير من القضايا التي طرحها هذا الفيلسوف!!

---

(١٦) سورة النحل ٧٨.

(١٧) سورة العلق ١-٥.

(١٨) المقدمة ٦/٩٨٣-٩٨٤.

ان الرجل يطرح موقفه تحت هذا العنوان (فصل في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها) وهو يرد في الباب السادس من مقدمته الذي يتناول فيه (العلوم وأصنافها)[19] . حيث يقوده تحليله العميق إلى القول بتعارض الفلسفة والدين. وهو موقف إسلامي ذكي مقنع يصدر عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع، وبين العقل والعالم.. لولا ان ابن خلدون اخطأ العنوان، أو أن العنوان أخطأ الرجل، فجاء بهذه الصيغة التعميمية، و(التعميم) هو إحدى ثغرات المقدمة كما رأينا في الفصل الأول.

(إبطال الفلسفة)!! وللوهلة الأولى يبدو أنه يرفض الفلسفة بانماطها وحقولها واختصاصاتها جميعاً، ولما كانت هناك أنماط شتى من الفلسفة: كفلسفة الأخلاق، فلسفة الجمال، فلسفة الفن، وفلسفة التاريخ.. الى آخره.. وكان هو نفسه فيلسوفاً على هذا المستوى الأخير، وان لم يكن مصطلح (فلسفة التاريخ) قد برز بعد وتبلور.. تبدى لنا كيف أن الرجل يناقض نفسه بنفسه، وكيف يعلن عن ابطاله للفلسفة وفيها من الفروع والأنماط ما هو ضروري جداً للتقدم الجاد العميق في حقول المعرفة، ولفهم الارتباطات الشاملة بين الحقائق التي تتضمنها هذه الحقول.

لكننا بتجاوز العنوان، يتبين لنا، بمجرد اجتياز الأسطر الأولى أن الرجل لا يقول بابطال عموم الفلسفة، وإنما نوع واحد منها فقط

---

(١٩) المقدمة ٦/١١٩٩-١٢٠٧.

هو المسمى بفلسفة الإلاهيات أو ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، بما أن العقل البشري والأدوات الحسيّة التي يعتمدها، غير قادرتين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتوجب ـ على ذلك ـ أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء والذي أحاط ـ سبحانه ـ بكل شيء علماً!!

وطالما تجاوز العقل وأدواته الحسّية حدود اختصاصاتها المعقولة، حيثما انتهى بهما المطاف إلى الضياع، وحيثما مورس نوع من التبذير في الطاقات البشرية التي كان أحرى بها ان تتجه للعمل فيما هو أقرب إليها وأجدى عليها، وأن تترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين، فتسلم وتعرف كيف تضع خطاها، مستمدة الضوء في تلك الدائرة اللامتناهية من مصادر أخرى تفوق العقل والحواس قدرة على رؤية ما يجري هناك.

إن ابن خلدون يذكرنا، بموقفه الملتزم هذا، بالغزالي، الذي كان فيلسوفاً هو الآخر، ولكنه سدد ضربات قاسية للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي هذا في كتابه (تهافت الفلاسفة) على وجه الخصوص.. ويذكرنا، في الجهة الأخرى، بجهود حشد كبير من الفلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا.. إلى آخره.. كانوا أشبه بظلال لفلاسفة اليونان، أفنوا أعمارهم في هذا الحقل وكتبوا كثيراً من الالهيات واجهدوا عقولهم في تحليل معطيات ما وراء الطبيعة بحثاً

عن العلة والمعلول وواجب الوجود ومتناهـي الأول، ولم يصلـوا - في نهاية الأمر - إلاّ إلىٰ تعميات وإشارات معقدة غامضة، صحيح انها في معظمها أكدت التوجه صوب الله الواحد سبحانه، الا انها استنزفت من قدرات العقل البشري جهداً أكبر بكثير من النتائج التي بلغتها لأنه ضرب في يمّ ليس من السهولة بمكـان الوصـول إلىٰ مرافئه وشواطئه في وقت كانت الشرائع الموحىٰ بها من الله سبحانه قد حسمته بوضوح واعجاز بـالغين.. ولأن جهـداً كهـذا كـان احرىٰ أن يبذل فيما هو اجدىٰ على الإنسان والعمران البشري في تقدمه ورقيّه.

وما لنا الاّ نرجع إلىٰ ابن خلدون نفسه لكي نرىٰ ما الذي يريد أن يقوله؟

«هذا الفصل وما بعده[٢٠] مهم لأن هذه العلـوم عارضـة في العمران كثيرة في المدن، وضررهـا في الديـن كثير، فـوجـب ان يصرح بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسيّ منه وما وراء الحسيّ، تدرك ذواته وأحواله بأسبابه وعللها بـالأنظـار الفكـريـة والأقيسة العقلية، وان تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر (أي العقل) لا من جهة السمع (أي النقل عن الشرائع الموصىٰ بها من

---

(٢٠) إبطال صناعة النجوم: المقدمة ١٢٠٧/٦-١٢١٥ وسيأتي الحديث عنه.

الله سبحانه) فانها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمّروا له ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق». وبعد أن يعرف المنطق يقول «.. ثم يزعمون أن السعادة في ادراك الموجودات كلها، ما في الحسّ وما وراء الحسّ بهذا النظر وتلك البراهين»[٢١].

فهو إذن يرفض ما يريده هؤلاء الفلاسفة من تحكيم كليّ للعقل في مسائل الحسّ وما وراء الحسّ، ومن اخضاعه - حتى - للعقائد الايمانية التي تندّ عن دائرة المعقول والمحسوس، ويرى في ذلك ضرراً كبيراً يلحق بالدين، لأن هذا الموقف هو في نهاية التحليل تجاوز للاختصاص الذي اختصت به طاقات الإنسان وقدراته. وهذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدينية التي وان جاءت في كثير من جوانبها مساوقة لبداهات العقل والحسّ السليمين، إلا انها بصدورها عن مصدر هو أكبر بكثير في رؤيته من العقل والحسّ، وأكثر شمولية وموضوعية واستشرافا، بما لا يقبل القياس، يجعلها لا تخضع للحصر الحسيّ أو العقلي، وإلا كانت النتائج التي سنصل إليها اما خاطئة من الأساس، أو أنها - على أقل

(٢١) المقدمة ٦/١١٩٩-١٢٠١.

تقدير ـ ستجعل العقل فوق الدين، وستفقد الأخير بالتالي الزاماته الفوقية وأبعاده الغيبيــة، وتجعلــه في نهايــة الأمــر لعبــة يتلهــىٰ بها الفلاسفة على ضوء معطيات عقولهم النسبية دون أن يحاول أحدهم يوماً التزام مقولاتها.. وحاشا للدين من هذا المصير!!

بل يحدث ما هو أبعد من ذلك: رفض لشريعة الله الموحــىٰ بها إلى أنبيائــه (عليهــم السلام) وإتبــاع للشرائــع التي يسنّهــا العقــل البشري، وابتكار طريف لمعنىٰ النعيم والعذاب لم يقل به دين من الأديان. وهذا ما يصل اليه ابن خلدون من خلال تحليله لطرائق هؤلاء الفلاسفة في التدرج من الحسّي إلى ما وراء الحسّي، وفي الحكم على مجريات السماء البعيدة استناداً إلى ما يلحظونه في الأرض القريبة.. يقول «وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه، وهو الذي فرعوا عليه قضايا أنظارهم، انهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحسّ، ثم ترقىٰ إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحسّ بالحيوانات، ثم أحسوا من قوىٰ النفس بسلطان العقل. ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على الذات الإنسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان. ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر، تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر[٢٢]. ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو

---

(٢٢) يشير بذلك إلى نظرية العقول عند الفارابي وبقية فلاسفة المسلمين. انظر

من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وان ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضىٰ عقله ونظره وميله إلىٰ المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته، وان ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وان الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي. وهذا عندهم هو النعيم والعذاب في الآخرة.. إلىٰ خبطٍ لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم»[٢٣].

فلا معنىٰ لنزول الأديان اذن، ولا حاجة لاتصال الوحي ببني آدم عن طريق رسل الله سبحانه، ما دام أن مجموعة الفلاسفة، قادرة بمنهجها الذي يبدأ من الأسفل ويصعد إلى الأعلىٰ، على منح الإنسان الدين الذي يسعده ويبهجه!! وهكذا يتبدىٰ لنا الضرر الذي حذر منه ابن خلدون في بداية فصله هذا.

اننا هنا قبالة منهج مقلوب: أن نصل إلىٰ الدين السماوي من خلال الأرض السفلية، وأن نحظىٰ بنعيم الكلي الخالد من خلال رؤية المحدود الفاني. وفضلاً عن ذلك، فان هذا الجهد المقلوب، يستنزف من العقول البشرية جهوداً كبيرة وهي تعمل في غير حقلها: كان أحرىٰ أن تبذل في مجال تنمية العمران في العالم من

بالتفصيل الهامش رقم ١٣٢٢ المقدمة ص٩٨٠.

(٢٣) المقدمة ١٢٠١/٦.

خلال فهم هذا العالم القريب ومحاولة كشف سننه والسيطرة عليها وتسخيرها لصالح الانسان فيما هو من اختصاص العقل والحسّ البشريين.

أما المنهج الديني فهو على العكس من ذلك، يجْعلنا نعتمد منهجاً يقف دائماً في وضعه الصحيح: ان السماء هي التي تمنح الأرض الهدىٰ الذي تسير فيه إلىٰ غايتها، والله سبحانه، الذي هو أدرى بخلقه، هو الذي يبعث بوحيه الأمين، بين الحين والحين ينقله الأنبياء الكرام إلىٰ أجيال البشرية حقبة في أثر حقبة حتىٰ خاتم الأنبياء عليهم السلام. وهكذا فان الكلي هو الذي يقود المحدود، وان الخالد هو الذي يحدو الفاني، ما دام عالم السماء، عالم ما وراء الحسّ والادراكات العقلية النسبية، يندّ عن طاقة الانسان وسعيه فيه لا يعدو أن يكون سعياً ظنياً، فأحرى بالعقل والحسّ البشريين ان يتجها للعمل في قلب العالم، في دراسة مادته وفهم علاقاته وادراك سننه.. وحينذاك سيعرف الإنسان، ليس فقط الطرائق التي تمكنه من اعمار العالم كخليفة عن الله فيه، وانما سيزداد وإيماناً بالله والتزاماً بوحيه الأمين من خلال إدراكه للحكمة المقصودة في خلق هذا العالم، والتناسق المعجز في وظائفه وتركيبه... وهكذا فبينما ينتهي الأمر بالفلسفة إلى أن تقف نقيضاً للعلم المجدي الفعال، وأدواته عقلاً وحواساً، ينتهي الدين إلىٰ تأكيد لهذا العلم وتنشيط لأدواته.

وبعد أن يشير ابن خلدون إلىٰ أن إمام هذه الفلسفة الذي

استوفى مسائلها هو أرسطو المسمى بالمعلم الأول، يلتفت التفاتة ذكية بقوله « . .ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو الفعل بالفعل، إلاّ في التعليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، تصفحها كثير من أهل الملّة، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم (الفلسفية) وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا . . وغيرهما »[٢٤] .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الاختلافات فإن فلاسفة المسلمين الأول ما كانوا بأكثر من ظلال لأسلافهم اليونان، اتبعوا رؤيتهم في الفلسفة (حذو النَعل بالنَعل)!!

يبدأ ابن خلدون بعد ذلك بمناقشة وجهات هؤلاء الفلاسفة وتفنيذ ما يستحق منها التفنيد « فأما اسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول، واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ﴿ويخلق ما لا تعلمون﴾ وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقب فقط والغفلة عما وراءه، بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الأجسام خاصة، المعرضين عن النقل والعقل، المعتقدين انه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على

---

(٢٤) المقدمة ٦/١٢٠١ .

مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها علىٰ معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض. اما ما كـان منهـا في الموجـودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج ا لـذهنيـة التي تستخـرج بـالحدود والأقيسـة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، وهل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم الآّ ما يشهد له الحسّ من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟

« وأما مـا كـان منهـا في الموجـودات التي وراء الحسّ وهـي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي، وعلم ما بعد الطبيعة، فان ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها، لأن تجربة المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنـا، ونحن لا نـدرك الذوات الروحـانيـة حتىٰ نجرد منهـا ماهيات أخرىٰ، بحجاب الحسّ بيننا وبينها، فلا يتأتىٰ لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مدركاتها وخصوصاً في الرؤية التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلىٰ الوقوف عليه، وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلىٰ أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه،

لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية. وقال كبيرهم أفلاطون أن الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وانما يقال فيها بالأحق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولى. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحسّ من الموجودات، وهذه هي غاية الافكار الإنسانية عندهم...

« ..وأما قولهم ان البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً، لأنا انما تبين لنا بما قرروه، ان وراء الحسّ مدركاً آخر للنفس من غير واسطة، وانها تبتهج بادراك ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية، ولا بد، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة. وأما قولهم ان السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والاغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبينا فساد ذلك، وان الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً.

« والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم ان الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية ادرك ادراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف من المدارك وهي الموجودات التي احاط بها علمنا، وليس

بعلم الإدراك في الموجودات كلها إذا لم تنحصر، وانه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجاً شديداً ، كما يبتهج الصبي بمداركه الحسيّة في أول نشوئه . ومن لنا بعد ذلك بادراك جميع الموجودات، أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع ان لم نعمل لها ؟ ﴿هيهات هيهات لما توعدون﴾[٢٥] ..

« وأما قولهم ان الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بادراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها ، لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام ادراكها ذلك، بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها ، وقد بينا أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانية والروحانية . فهذا التهذيب الذي توصلوا إلىٰ معرفته انما نفعه في البهجة الناشئة عن الادراك الروحاني فقط، الذي هو علىٰ مقاييس وقوانين . وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق، فأمر لا يحيط به مدارك المدركين . وقد تنبه لذلك زعيمهم ابن سينا فقال في كتاب المبدأ أو المعاد ما معناه: ان المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة، فلنا في البراهين عليه سعة . وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة

---

(٢٥) سورة المؤمنون ٣٦ .

واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية، فلينظر فيها ولنرجع في أحواله اليها.

ويختتم ابن خلدون مناقشته بقوله «فهذا العلم كما رأيته غير وافٍ بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها» ثم يشير إلىٰ الثمرة الوحيدة التي نحظىٰ بها من شجرة الفلسفة هذه تلك هي شحذ الذهن البشري وتمكينه من ترتيب الأدلة المنطقية وسوق البراهين على ما يسعىٰ إلىٰ اثباته. وهذا يدل على انفساح صدر ابن خلدون لكل علم بشري وملاحظة سلبياته وايجابياته علىٰ السواء، في محاولة منه أن يأخذ الحكمة من أي وعاء خرجت كما علمه الرسول ﷺ أن يكون «وأما مضارها ـ أي الفلسفة ـ فهي ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة، فقل ان يسلم لذلك من معاطبها»[26]. وأما الذين يختارون أن يتحصنوا ـ أولاً ـ بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، فلهم أن يبحروا حيث يشاءون، وان يسبروا غور الفلسفة أياً كانت، فانهم سوف يصلون شاطىء الأمان وقد ازدادوا إيماناً ويقيناً.

إلا أن ابن خلدون يحبذ (الاعراض عن النظر فيها، إذ هو من

---

(٢٦) المقدمة ١٢٠٢/٦-١٢٠٧.

ترك المسلم ما لا يعنيه » فإن هذه المسائل « لا تهمنا في ديننا ولا في معاشنا فوجب علينا تركها »[27] . فكأنه ، انطلاقاً من موقف الإسلام نفسه ، يريد أن يحفظ على العقل البشري طاقته الفعالة ، فلا تستنزف فيما هو غير مجدٍ ، ولا تعمل إلا فيما يعود على الإنسان المسلم بالخير في دينه ومعاشه . . اي أن ينصب جهدها في صميم العالم ، لا فيما وراء العالم . . حيث اختصاص الأديان . .

ومن زاوية الرؤية الدينية المتسلحة بالعقل ، نفسها ، يدعو ابن خلدون إلىٰ ابطال خرافة التنجيم ، تماماً كما دعا إلىٰ ابطال خرافة فلسفة الالهيات وما وراء الطبيعة . . كلتاهما خرافة ، بما أنهما تقودان العقل البشري إلى ساحة الكون غير المنظور ، بما لم يهيأ له أساساً ، والخرافة ، بمعنىٰ ما ، هي أن نتحرك إلىٰ أهدافنا بدون الوسائل المنطقية التي توصلنا إلىٰ تلك الأهداف . وإذا كانت الممارسة الفلسفية لما وراء الطبيعة تغطي على عبثها ولا عقلانيتها بنوع من المنهجية المدعاة ، وبحشد من المصطلحات المعمّاة . . فان التنجيم يضرب بهذا كله عرض الحائط ، ويعتمد أسلوباً في العلم ما أنزلت معطيات العقل والمنطق وبداهاتها به من سلطان « . .فهذه الصناعة ـ يقول ابن خلدون ـ يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوىٰ الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة ، فتكون

---

(٢٧) المقدمة ٦/١٢٠٣ .

لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوعٍ من أنواع الكائنات الكلية والشخصية . . »[28] . . إلىٰ آخر هذا الغثاء .

وهو ينفي أن يكون الانبياء عليهم السلام قد مارسوا هذا الأسلوب، وحاشاهم « . .ذهب ضعفاء ـ من أصحـاب التنجيم ـ إلىٰ أن معرفة قوىٰ الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحي، وهو رأي قائل (خاطىء ضعيف) وقد كفونا مؤونة ابطاله . . ومن أوضح الأدلة فيه أن تعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أبعد الناس عن الصنائع، وانهم لا يتعرضون للاخبار عن الغيب، إلا أن يكون عن الله ، فكيف يدعون استنباطه بالصناعة ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق؟ »[29] . والقرآن الكريم يعلن مراراً على لسان الرسول الأمين انه ما جاء لكي يطلع الناس على الغيب، بهذا الأسلوب أو ذاك ﴿وان أدري أقريب أم بعيد ما توعدون؟﴾[30] ﴿لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء . .﴾[31] ﴿يسألونك عن الساعة ايـان مـرسـاهـا؟ فيم انـت مـن ذكـراهـا إلىٰ ربـك منتهاها . .﴾[32] . . إلىٰ آخر الآيات الكريمة . .

---

(٢٨) المقدمة ٦/١٢٠٧ .

(٢٩) المقدمة ٦/١٢٠٧-١٢٠٨ .

(٣٠) سورة الأنبياء ١٠٩ .

(٣١) سورة الأعراف ١٨٨ .

(٣٢) سورة النازعات ٤٢-٤٤ .

وبعد أن يستعرض ابن خلدون مقولات بطليموس وتلامذته، في هذا الميدان، يتقدم لتفنيدها بحجج عقليه بينة، ويصل إلى القول « . .ان تأثير الكواكب فيما تحتها باطل، اذ قد تبين في باب التوحيد ان لا فاعل إلا الله، بطريق استدلالي كما رأيته، واحتج له أهل علم الكلام بما هو غني عن البيان من أن اسناد الأسباب إلىٰ المسببات مجهول الكيفية، والعقل متهم علىٰ ما يقضي به فيما يظهر بادىء الرأي من التأثير، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف، والقدرة الالٓهية رابطة بينها كما ربطت جميع الكائنات علواً وسفلاً، سيما والشرع يرد الحوادث كلها إلىٰ قدرة الله تعالىٰ ويبدأ مما سوىٰ ذلك. والنبوات ايضاً منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها، واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله (ان الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته) وفي قوله في حديث قدسي (اصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي. فاما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، واما من قال مطرنا بنوء[٣٣] كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب). فقد بان لك بطلان هذه الصناعة عن طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، لما لها من المضار في العمران الإنساني بما تبعث في عقائد

---

(٣٣) سقوط نجم وطلوع آخر. وواضح أن هذا لا علاقة له بالقوانين الطبيعية التي تسيّر الرياح كأداة لسقوط الأمطار والتي أشار إليها القرآن الكريم مراراً كدليل على قدرة الله سبحانه ورحمته بالعباد.

العوام من الفساد إذا اتفق الصدق في أحكامها في بعض الأحـايين اتفاقاً لا يرجع إلىٰ تعليل ولا تحقيق، فليلهج بذلك من لا معرفة له ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها، وليس كذلك، فيقع في ردّ الأشياء إلىٰ غير خالقها. ثم ما ينشأ عنها كثيراً في الدول من توقع القواطع وما يبعث عليها ذلك التوقع من تطاول الأعداء المتربّصين بالدولة إلىٰ الفتك والثورة، وقد شاهدنا من ذلك كثيراً. فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول».

ثم يبين كيف أن حَظر الشريعة لهذا العبث المدعو علماً، دفع اصحابه إلى ممارستـه بمعزل عن الجمهور، وتسترهم عن الناس كي لا ينكشف أمرهم، وهذا مما زاده ألغازاً وتعقيداً «فأين التحصيل والخدمة مع هذه كلها؟ ومدعي ذلك من الناس مردود علىٰ عقبه ولا شاهد له يقوم بذلك، لغرابة الفن بين أهل الملّة وقلة حملته.. والله أعلم بالغيب ﴿فلا يظهر على غيبه أحداً﴾[٣٤].. الدجل»[٣٥].

ومن المنطلق نفسه يرفض ابن خلدون الكيمياء، لا بمفهومها التجريبي المختبري الذي عرفته بمرور الوقـت، ولكـن بمفهـومهـا السحري القديم القائم على الدجل والخرافة والذي كان يطمح بتحويل

(٣٤) سورة الجن ٢٦.

(٣٥) المقدمة ١٢٠٨/٦-١٢١٢.

المعادن الرخيصة إلى ثمينة، كتحويل التراب إلى فضة والفضة إلى ذهب بأساليب سحرية ملغزة لا تقل سخفاً في تعاملها مع حقائق الطبيعة والكون عن طرائق الفلسفةاللاهوتية أو التنجيم « . .وأما الكيمياء ـ بالمفهوم الذي أشرنا اليه ـ فلم ينقل عن أحد من أهل العلم أنه عثر عليها ولا على طريقها، وما زال منتحلوها يخبطون فيها خبط عشواء، ولا يظفرون إلاّ بالحكايات الكاذبة. ولو صح ذلك لأحد منهم لحفظه عن أولاده أو تلاميذه وأصحابه وتنوقل في الأصدقاء وضمن تصديقه صحة العمل بعده إلىٰ أن ينتشر ويبلغ الينا أو إلىٰ غيرنا . . ولهذا كان كلام الحكماء كلهم فيها الغازاً لا يظفر بحقيقته الا من خاض لجة من علم السحر واطلع على تصرفات النفس في عالم الطبيعة. وأمور فوق العادة غير منحصرة ولا يقصد أحد إلىٰ تحصيلها، والله بما يعملون محيط »[٣٦] .

ان ابن خلدون في دعوته الجادة إلىٰ ابطال تلك الفنون الثلاث ـ ولا أقول علوماً ـ الميتافيزيقا والتنجيم والكيمياء السحرية، بقدر ما ينطلق من رؤية دينية واضحة وعميقة، تستمد من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، بقدر ما يؤكد مدىٰ احترامه للعقل البشري، وانه برفضه هذه الفنون لا يقف بمواجهة العقل وانما مع العقل . . وتلك هي طبيعة الرؤية الدينية كما يمنحنا

(٣٦) المقدمة ٦/١٢٢٣-١٢٢٤ وانظر الفصل كله ٦/١٢١٥-١٢٢٤ .

إياها كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام .

وفي أماكن عدة من مقدمته ، وعبر مساحات واسعة مفروشة في الأبواب الأول والثالث والسادس ، يقف ابن خلدون طويلاً ، باحثاً منقباً ، في عديد من المسائل التي تتجاوز الحسّ إلىٰ ما ورائه ، والطبيعة إلى ما ورائها والتي ترتبط سلباً وإيجاباً بالمسألة الدينية التي تمتد هي الأخرىٰ إلىٰ ما وراء الحسّ والطبيعة وتستعصي على الكثير من البداهات العقلية .

ففي خمسين صفحة من الباب الأول يتحدث في مقدمته (أو فصله السادس) عن (أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة)[٣٧] ، حيث يبدأ بتحليل ظاهرتي النبوة والوحي ، ثم ينتقل إلىٰ الرؤيا ، فالكهانة والعرافة بأنماطها المتعددة فظاهرة الجنون ، والسحر ، والتصوف بأنماطه المختلفة ، والرمل وأسرار الحروف . وفي أكثر من خمسين صفحة من الباب الثالث يتحدث في الفصلين الثالث والخمسين والرابع والخمسين عن (أمر الفاطمي ـ أو المهدي المنتظر ـ وما يذهب اليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك) وعن (حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمىٰ الجفر)[٣٨] وهي مسائل تتعلق بالتنبؤات

---

(٣٧) المقدمة ١/ ٥٠١ـ٥٥٠ .

(٣٨) المقدمة ٣/ ٧٢٥ـ٧٨٠ .

التاريخية المستقبلية وعلاقتها بالمعطيات الدينية من كتاب وسنة .

وفي عدة صفحات من الباب السادس، يتحدث في الفصلين الرابع والخامس عن علوم البشر وعلوم الملائكة وعلوم الأنبياء عليهم السلام[٣٩] .

وفي عدة صفحات من الباب السادس نفسه يتحدث في المقدمة السابعة عشرة عن المتشابه من الكتاب والسنة بعنوان (فصل في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات)[٤٠] . وينتقل بعدها مباشرة لكي يتحدث عما يسميه (بعلم التصوّف)[٤١] و(علم تعبير الرؤيا)[٤٢] ، ثم (علم الالهيات)[٤٣] ، أي ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا الذي ينظر في الوجود المطلق والذي سيسعى في فصل آخر إلى تفنيده إذ يقول « وسيأتي الرد عليه » وقد عرفنا أبعاد هذا الرد لدى تحليلنا دعوته إلى ابطال الفلسفة . كما أن بعضاً من هذا الرد يتواجد في الفصل المذكور نفسه .

---

(٣٩) المقدمة ٦/٩٧٩-٩٨٣ .

(٤٠) المقدمة ٦/١٠٥٠-١٠٦٣ .

(٤١) المقدمة ٦/١٠٦٣-١٠٨٠ .

(٤٢) المقدمة ٦/١٠٨١-١٠٨٤ .

(٤٣) المقدمة ٦/٦/١١١/١١١٣ .

يلي ذلك حديث عن (علوم السحر والطلسمات)[٤٤] ثم عن علم (اسرار الحروف) المعروف في ذلك العهد بالسيمياء[٤٥] وهو ضرب من ضروب التنجيم يتضمن عدداً من المواضيع والجداول المعقدة التي يرفضها ابن خلدون في فصله هذا .

تلك هي المواضيع التي يعالجها ابن خلدون فيما يقع خارج دائرة الحسّ، دون أن يفقد رؤيته الدينية، وقدرته العلمية الفذّة، ومنهجه الصارم في التمييز بين الحق والباطل، والعلم والجهالة، والمنطق والخرافة، مدعماً تحليلاته بنصوص دينية مستمدة من القرآن والسنة حيناً، وبوقائع تاريخية حيناً آخر، وبمعطيات العلوم المختلفة حيناً ثالثاً، وباستدلالات منطقية صرفة حيناً رابعاً .

ولكن ذلك كله لم يمنع من ان ابن خلدون كان يقع في مظنة الخطأ بين الحين والحين، ويجانب الصواب بين الآونة والأخرىٰ . وهو أمرٌ لا ينجو منه باحث في حقول العلوم والدراسات الإنسانية، فكيف بمن يعالج مسائل تنّد عن الأطر الحسيّة إلىٰ ما وراء ذلك، وترتبط في أدنىٰ أطرافها وأكثرها وضوحاً بالنفس البشرية المعقدة الغامضة حيث لم يكن علم النفس قد ولد يومئذٍ، وتمتد في أطرافها البعيدة إلى عالم الغيب والروح، حيث أعلن القرآن

---

(٤٤) المقدمة ٦/١١١٣-١١٢٤ .

(٤٥) المقدمة ٦/١١٥١-١١٨٦ .

الكريم على لسان رسوله عليه السلام انها من آمر الله . ﴿ويسألونك عن الروح قُل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا﴾[46] . وأكثر ما يؤخذ على ابن خلدون ها هنا، أنه وقع - أحياناً - في نفس الخطيئة التي ادان بها دعاة الفلسفة الميتافيزيقية والتنجيم . . . البحث فيما هو خارج عن نطاق العقل والحسّ البشريين، مما تولت الأديان السماوية معالجته بايجاز أو اسهاب حسب مقتضى الحال . الاّ ان ما يميز ابن خلدون عن أصحاب تلك الدعوات انه يمارس تحركه عبر هذا الميدان متسلحاً باثنتين كانتا تحميانه في كثير من الأحيان من التردّي والسقوط : رؤيته الدينية النافذة، واحساسه النقدي البصير المعزّز بسعة اطلاعه على العلوم الشرعية والعقلية، وعلى حركة التاريخ البشري . . .

(٤٦) سورة الاسراء ٨٥ .

الفهرست

كتب للمؤلف

أ ـ بحوث تاريخية

الكتاب	الطبعة	الناشر
(١) ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز	الطبعة السادسة	مؤسسة الرسالة ـ بيروت
(٢) عماد الدين زنكي	الطبعة الثانية	مؤسسة الرسالة
(٣) دراسة في السيرة	الطبعة الخامسة	مؤسسة الرسالة
(٤) الحصار القاسي: ملامح مأساتنا في افريقيا	الطبعة الثانية	مؤسسة الرسالة
(٥) التفسير الإسلامي للتاريخ	الطبعة الثالثة	دار العلم للملايين ـ بيروت
(٦) نور الدين محمود الرجل والتجربة	الطبعة الأولى	دار القلم ـ دمشق
(٧) الامارات الارتقية في الجزيرة والشام (أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي والتتري)	الطبعة الأولى	مؤسسة الرسالة

(٨) مع التاريخ الإسلامي : في
المنهج والتحليل — الطبعة الأولى — المكتب الإسلامي ـ بيروت

(٩) المقاومة الإسلامية
للغزو الصليبي — الطبعة الأولى — مكتبة المعارف ـ الرياض

(١٠) ابن خلدون إسلامياً

ب ـ بحوث إسلامية

(١) لعبة اليمين واليسار	الطبعة الثالثة	مؤسسة الرسالة
(٢) تهافت العلمانية	الطبعة الرابعة	مؤسسة الرسالة
(٣) مقال في العدل الاجتماعي	الطبعة الثانية	مؤسسة الرسالة
(٤) مع القرآن في عالمه الرحيب	الطبعة الثانية	دار العلم للملايين
(٥) آفاق قرآنية	الطبعة الأولى	دار العلم للملايين
(٦) كتابات على بوابة القرن الخامس عشر (بالاشتراك)	الطبعة الأولى	دار العلوم ـ الرياض
(٧) مدخل إلى موقف القرآن من العلم	(تحت الطبع)	
(٨) العلم في مواجهة المادية		(تحت الطبع)

ج ـ أعمال أدبية

(١) المأسورون (مسرحية)	(نافذ)	مؤسسة الرسالة

(٢) في النقد الإسلامي المعاصر

(نقد)	(الطبعة الثانية)	مؤسسة الرسالة
(٣) الطبيعة في الفن الغربي		
والإسلامي (نقد)	(الطبعة الثانية)	مؤسسة الرسالة
(٤) فوضى العالم في المسرح الغربي		
المعاصر (نقد)	(الطبعة الأولى)	مؤسسة الرسالة
(٥) جداول الحب واليقين (شعر)	(الطبعة الأولى)	مؤسسة الرسالة
(٦) رحلة في المصير (شعر)	(الطبقة الأولى)	مؤسسة الرسالة
(٧) معجزة في الضفة الغربية	(الطبعة الأولى)	مؤسسة الرسالة
(٨) خمس مسرحيات إسلامية		
(ذات فصل واحد)	(الطبعة الأولى)	مؤسسة الرسالة
(٩) محاولات جديدة في النقد		
الإسلامي (نقد)	(الطبعة الأولى)	مؤسسة الرسالة
(١٠) الشمس والدنس (مسرحية		
ذات أربعة فصول)	(تحت الطبع)	